Class 234.2 P Book P294
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

DE

LA CROYANCE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

JULES PAYOT

Ancien élève de la Faculté des lettres de Paris,
Agrégé de philosophie, inspecteur d'Académie.

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1895

Tous droits réservés.

DE LA CROYANCE

DE

LA CROYANCE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

PAR

JULES PAYOT 1859-

Ancien élève de la Faculté des lettres de Paris,
Agrégé de philosophie, inspecteur d'Académie.

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1893

Tous droits réservés.

234.2P
P294

73459

A Monsieur H. MARION

PROFESSEUR A LA SORBONNE

Hommage d'affection et de respect.

J. P.

DE LA CROYANCE

PRÉAMBULE

Avant d'aborder résolument l'étude de la croyance et pour connaître l'étendue du sujet, nous devons élucider une question préliminaire importante : la certitude est-elle un genre propre, absolument distinct du genre croyance, ou bien au contraire n'est-elle qu'une espèce particulière du genre croyance ?

Tout d'abord, défions-nous d'une fâcheuse tendance : tout mot unique nous incline puissamment à croire à l'unité des choses qu'il désigne. Aussi remarquons qu'il n'y a pas, à proprement parler, de certitude, mais *des choses certaines et des états de certitude*. La question revient donc aussitôt à savoir si, entre un état où nous nous disons certains et un autre où nous disons que nous croyons, il y a une différence essentielle. Spinoza n'hésitait point à l'affirmer : *Veritas norma sui et falsi*, disait-il. Il faudrait donc, pour que Spinoza eût raison, que nous ne pussions jamais être certains du faux, ou, qu'en

d'autres termes, il y eût une marque distinctive absolument infaillible entre être certain et croire. Comme l'a démontré avec sa vigueur logique habituelle M. Brochard [1], l'évidence se résout en certitude : or, quelque forte que soit mon adhésion à une proposition, cette adhésion demeure d'ordre purement subjectif; elle ne prouve ni ne peut prouver la validité objective de mon état subjectif.

Est-ce à dire que l'affirmation de Spinoza ne renferme aucune parcelle de vérité et que les certitudes ne diffèrent en rien des croyances? Le prétendre, ce serait faire bon marché d'une doctrine soutenue par Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz. A la condition de ne point exagérer les différences des deux états qui nous occupent, jusqu'à en faire deux genres irréductibles, il faut avouer que ces différences sont très importantes et qu'elles suffisent pour faire de la certitude une espèce à part et nettement caractérisée du genre croyance.

Si, conformément aux règles classiques, nous voulons définir la certitude *per genus proximum et per differentiam specificam*, nous devons nous garder d'aller chercher cette différence spécifique, comme le fait M. Bourdon [2] à la suite de Hume, dans l'in-

(1) *Revue philosophique*, t. XVIII, juillet 1884. Cf. son beau livre sur l'*Erreur*.

(2) *Revue philosophique*, janvier 1890.

tensité des images et du lien senti entre les images. L'intensité est un caractère vague, susceptible de plus ou de moins. Il faudrait une unité qui permît d'évaluer si l'on a affaire au maximum ou au minimum d'intensité : ce ne peut donc être un criterium. Ajoutons à cela qu'on peut avoir des hallucinations fort intenses, reconnues fausses, et contre lesquelles on a bien de la peine à lutter.

Comme l'avait fort bien vu Descartes, la différence spécifique que nous cherchons, c'est la *clarté* et surtout la *distinction* de nos idées qui la constitue. Par exemple, si la géométrie nous paraît certaine sans mélange de doute, c'est qu'elle est une science dont les objets sont d'une clarté très grande et d'une distinction, d'une simplicité absolues : non seulement nous en distinguons tous les détails sans exception, mais nous voyons nettement que rien ne peut nous échapper, qu'il est impossible que nous soyons induits en erreur. Nulle inconnue ne peut se dissimuler. Toute la géométrie élémentaire procède par substitutions, et, de substitutions en substitutions, elle ramène toute démonstration à la démonstration de l'égalité de deux grandeurs, non pas de deux grandeurs quelconques, mais de deux grandeurs d'étendue linéaire : il en résulte qu'en fin de compte on en arrive à la superposition de deux lignes droites égales.

Cette expérience est par elle-même d'une simplicité extrême, accompagnée de l'intuition parfaitement certaine que nulle cause d'erreur ne peut s'introduire dans une perception aussi limpide des objets les plus simples qui soient au monde. Ajoutons que ces objets sont tels, qu'à proprement parler, il n'est pas possible d'en avoir souvenir. Tout souvenir d'une ligne est en réalité une expérience, car je ne puis me figurer une ligne sans mouvoir les yeux, *c'est-à-dire sans en avoir une image présentative*. Il suffirait donc que la géométrie fût une science expérimentale pour que sa certitude fût entière : mais la simplicité et la distinction des objets de cette science n'ont point suffi, et on les a simplifiés encore par une hypothèse : on a posé en principe une absurdité expérimentale, à savoir que les lignes géométriques n'ont qu'une dimension, la longueur, et qu'elles n'ont pas d'épaisseur. Au moyen de cette hypothèse ingénieuse, on est parvenu jusqu'à la simplicité absolue des objets déjà les plus simples de notre expérience.

Dès lors, il est évident que dans nos spéculations sur les éléments de la géométrie, nulle erreur n'est possible : nous voyons d'une clarté limpide ce qui est, tout ce qui est, rien que ce qui est. Nous ne pouvons même pas introduire dans nos spéculations de doute théorique efficace. Ce doute est, en effet,

invinciblement dissipé par la surabondante évidence des choses. Certitude de ce qui est, certitude qu'il est impossible que ce qui est soit autre, c'est de cette double certitude qu'est faite notre certitude géométrique.

On pourrait montrer de même que l'arithmétique tire sa certitude de l'élimination du complexe. On suppose l'absolue égalité des unités entre elles. De même en mécanique on élimine tous les éléments complexes, frottements, etc., pour ne considérer dans les problèmes que du géométrique, c'est-à-dire de l'absolument simple.

Dès qu'on quitte les perceptions les plus nettes du sens le plus précis, il n'y a plus de certitude. M. Bourdon voit, après Épicure, après Hume, le type de toute certitude dans la perception. S'il s'agit du vulgaire, qui ne doute de rien, il est clair qu'il ne doute que bien rarement de ce qu'il voit. Mais pour un esprit philosophique, jamais la perception n'offre le caractère de certitude qu'on lui attribue. Qu'est-ce, en effet, qu'une perception? Un raisonnement inductif fort complexe. De la présence de certains signes visuels, par exemple, j'infère la présence des nombreux caractères hétérogènes qui constituent une orange. Ce raisonnement est instantané, automatique. Perd-il pour cela son caractère inductif? N'y a-t-il pas, même dans cette induc-

tion si simple en apparence, place pour l'erreur? L'orange ne peut-elle être une orange de pierre sculptée et peinte comme celles qui ornent les salles à manger d'Italie? Les animaux eux-mêmes se trompent dans le raisonnement perceptif, comme en témoigne la grappe de raisin de Zeuxis. Assistez au théâtre à une représentation de Macbeth, et quand apparaîtra le spectre de Banquo, la souffrance du public ignorant vous démontrera combien est puissant le besoin de croire à l'acte perceptif, et combien est pénible le doute produit par un conflit insolite entre les données des sens. D'une part, la netteté des perceptions visuelles, l'extrême richesse des détails de l'image, le fait qu'il n'est pas transparent et qu'il cache le fauteuil dans lequel il s'assied, suggère avec une force irrésistible la croyance à la réalité du fantôme; d'autre part, le fait qu'il s'élève obliquement dans l'air, sans effort, sans mouvement des membres, sans mécanisme visible, suggère invinciblement la croyance à l'irréalité de l'apparition. Ce conflit provoqué par deux interprétations incompatibles fait apparaître clairement le caractère inductif, c'est-à-dire la non-certitude de toute perception. Cette non-certitude provient de l'hétérogénéité des éléments qui constituent nos perceptions les plus simples : percevoir, c'est *croire* par exemple qu'avec tels caractères visuels

coexistent tels autres caractères de résistance, de poids, etc. Qui ne voit qu'en géométrie on n'affirme jamais des coexistences *hétérogènes?* On affirme des identités ou des non-identités, des égalités ou des inégalités entre deux données *absolument simples et de même nature.* Dès qu'il y a introduction d'éléments hétérogènes, il y a place pour l'erreur, et en ce qui concerne la perception, les illusions innombrables possibles et les hallucinations excluent complètement la possibilité d'une certitude absolue, et c'est bien au genre croyance, à la croyance sous sa forme intensive, mais nullement à l'espèce certitude, que ressortissent nos perceptions.

Quant à nos sensations, il est inutile d'en parler. Le mot sensation désigne un état hypothétique dont nous n'avons aucune expérience. La sensation est en psychologie ce qu'est en chimie l'atome. Nos perceptions en sont faites, comme sont faits d'atomes les corps, mais la sensation la plus élémentaire est déjà tellement mêlée d'éléments intellectuels, d'inférences, qu'il n'y a pas de sensations à proprement parler, mais seulement des perceptions. Comme le remarque très justement Bain [1], dans une sensation même très simple, une sensation de couleur,

(1) *Sens et intelligence*, trad. française, p. 296 et 636.

par exemple, ma sensation *actuelle* entre pour une petite part seulement : elle éveille le souvenir des expériences antérieures, souvenir qui se fond avec elle indissolublement. En outre, les traités qui étudient les illusions des sens fournissent avec abondance les preuves d'erreurs de sensations, qui ne permettent point aux psychologues de considérer ces états comme rentrant de droit dans l'espèce certitude. Toutefois, lorsque la sensation est simple, suffisamment distincte, et qu'on n'affirme pas autre chose que la sensation même, comme : je vois clair, j'entends un bruit, je souffre, de telles affirmations, même pour le sceptique le plus réfractaire, sont des certitudes.

Mais dès que l'attention, au lieu de se concentrer sur l'état lui-même en tant que senti, se porte sur la sensation comme signe d'autre chose qu'elle-même, on a une perception, partant une croyance.

Nous n'avons d'ailleurs point à insister : car nous ne nous proposons point de différencier les états de certitude des états de croyance, mais de prouver que les certitudes sont une espèce à part du genre croyance et non un genre radicalement distinct.

Nos perceptions ordinaires exclues, avec les restrictions que nous avons faites, ne reste-t-il donc rien autre chose que les vérités mathématiques pour constituer le genre certitude? Il reste (la

question du principe de causalité réservée pour plus tard), les principes de contradiction et d'identité qui sont pour nous d'une certitude absolue. Mais cette certitude vient, comme pour la géométrie, de l'extrême simplicité de l'expérience qui leur sert de fondement, accompagnée de l'intuition absolument nette et complète que nulle expérience contradictoire n'est possible pour nous. Par exemple, le principe du milieu exclu « est simplement une généralisation de l'observation universelle que certains états de conscience sont directement détruits par d'autres états. Il est la formule de cette loi constante que l'apparition d'un mode positif de conscience ne peut avoir lieu qu'en excluant un mode négatif corrélatif et réciproquement; l'antithèse du positif et du négatif n'étant en réalité que l'expression de cette expérience ; d'où il suit que si la conscience n'est pas dans l'un de ces deux modes, elle doit être dans l'autre » [1].

En effet, nulle expérience contredisant cette loi n'est réalisée pour nous ni réalisable par nous. Bien plus, quelque effort de pensée que nous fassions, nous ne pouvons même concevoir qu'elle puisse être réalisée. Cette expérience nette, accompagnée de l'impossibilité absolue de former une

(1) Spencer. *Fortnightly Review*, 15 juillet 1865.

conception contradictoire, voilà ce qui fait des principes un objet de certitude et non de simple croyance. Maintenant, il est bien clair que cette certitude n'a d'autre valeur que celle de ma constitution intellectuelle : si les lois de ma pensée ne sont point identiques avec les lois de la réalité suprême, il est évident que ma certitude n'est absolue que pour moi et qu'elle devient relative à l'égard de cette réalité dernière. Mais, nous le verrons, sur ce terrain-là, le scepticisme n'est guère solide et ses négations pourraient bien n'être qu'un pur « psittacisme », un enchaînement de propositions verbales sans aucun sens pour nous.

Quoi qu'il en soit, notre conclusion est établie, à savoir que la certitude n'est qu'une espèce du genre croyance. Sont des certitudes les croyances qui portent sur des objets d'une simplicité et d'une distinction telles qu'on est sûr, non seulement que ces objets sont ce qu'on affirme qu'ils sont, mais encore qu'il est de toute impossibilité qu'un élément inconnu puisse intervenir pour les rendre autres qu'ils sont.

Ce point établi et la question de la croyance posée dans toute sa généralité, nous pouvons entrer dans le vif du sujet.

LIVRE PREMIER

OBJET DE LA CROYANCE

CHAPITRE PREMIER

REJET DES THÉORIES EN PRÉSENCE

La première question qui se pose devant nous, c'est celle de la nature psychologique de la croyance. Mais la difficulté est grande de procéder ainsi du dedans au dehors et d'aller déductivement de la cause aux effets. C'est la marche inverse qui est proprement la méthode des sciences d'observation, et c'est celle que nous suivrons. Nous étudierons d'abord les objets de la croyance, les choses auxquelles on ajoute foi, pour descendre de plus en plus profond jusqu'à l'essence même de la croyance.

C'est d'ailleurs sur l'objet de la croyance, plus que sur sa nature intrinsèque, que se sont portées les investigations des philosophes. Savoir ce qu'on affirme, et dresser le catalogue des choses affirmées, a été la préoccupation constante des penseurs,

depuis Aristote qui reconnaît dix catégories jusqu'à Mill qui n'en reconnaît que cinq [1].

Nous n'avons point dès le début à nombrer les classes d'objets sur lesquels porte l'affirmation. Notre tâche est plus générale puisque nous devons examiner sur quoi porte la croyance. Porte-t-elle sur la réalité objective, comme le croient les nominalistes ? Porte-t-elle sur les idées comme le pensent les conceptualistes ?

Ce sont, croyons-nous, les deux seules doctrines en présence sur l'objet de la croyance. Ni l'une ni l'autre de ces deux théories ne nous paraît acceptable. Toutes deux renferment « une âme de vérité », mais toutes deux n'atteignent que la superficie des choses.

Et d'abord, il nous est impossible de nous contenter de la thèse conceptualiste d'après laquelle juger, serait « subsumer » un concept sous un autre concept plus général. Tout jugement, dit M. Janet, « est l'acte par lequel l'esprit rapporte le concept d'un objet donné (soit individuel, soit général) à un concept plus général qui embrasse le premier [2] ».

Nous n'adresserons pas à cette théorie le reproche qu'elle omet l'élément capital de tout jugement, à

(1) *Logique*, I, *de la signification des propositions*, p. 115, trad. française.

(2) *Cours de philosophie*, p. 175.

savoir la croyance à la réalité objective. Stuart-Mill, dans sa lutte contre Hamilton, triomphe au moyen de cet argument, qui, par cela même qu'il suppose une extrême légèreté chez les philosophes conceptualistes, est un argument naïf [1]. Comment admettre que ces philosophes aient omis dans une théorie élaborée du jugement, la réalité objective ? C'est impossible. Il est clair que les conceptualistes pensent que l'idée contient déjà cette réalité. L'idée est une copie de la réalité et rien ne nous empêche, quand nous savons que la copie est exacte, c'est-à-dire qu'elle contient la représentation de tout l'essentiel de la réalité, de spéculer sur cette copie. Faute d'avoir accordé cela à l'adversaire, Mill se perd dans sa discussion et il revient sans cesse sur ce reproche d'oubli de l'élément capital de tout jugement [2].

Une discussion plus serrée l'eût amené tout droit à la question dominante, la seule qu'on ne discute jamais à fond : à l'examen des rapports de l'idée et de la réalité, du représentatif avec le présentatif. Il est vrai que cela l'eût amené non seulement à rejeter la théorie conceptualiste, mais encore sa propre théorie, ou du moins à la modifier profondément ; car c'est une infériorité très grande que l'attitude du combat en philosophie : on est si

(1) *Philosophie de Hamilton*, trad. française, p. 396.
(2) Cf. *ibid.*, p. 398, 399, 403.

occupé des coups à porter à l'adversaire qu'on peut à peine s'occuper de se critiquer soi-même et qu'on perd, du même coup, les larges vues sympathiques qui permettent de pénétrer à fond la pensée de ceux contre lesquels on lutte, et de la compléter. De la sorte, au lieu de porter tous ses coups dans les œuvres vives, on les égare dans les structures légères.

Quand Mill, en effet, déclare que dans tout jugement l'affirmation porte sur les objets, sur l'objectivité, il se garde bien de nous dire ce que sont ces objets, cette objectivité. Nul n'a dépensé plus de talent que lui à expliquer l'objet par le sujet, et au moment de rechercher la nature du jugement, il n'a d'autre argument contre ses adversaires que de les rappeler à l'objet. Est-ce que Mill oublierait au chapitre XVIII qu'il a consacré les chapitres IX, X, XI, XII [1], à démontrer que l'objet n'est que du subjectif? Reviendrait-il au réalisme vulgaire et à l'*argumentum baculinum* de Th. Brown? Croirait-il, comme Th. Reid, que nous ayons commerce immédiat avec la réalité? Et si nous n'avons pas commerce immédiat avec la réalité, qu'est donc cette réalité? Est-elle autre chose que la conscience que nous en avons? Et le présentatif ne serait-il autre chose

(1) *Philosophie de Hamilton*, trad. française.

que du représentatif ? Et en fin de compte, les conceptualistes n'auraient-ils pas plus raison qu'ils ne le pensent, puisque tout ne serait que concepts ?

Si Mill eût examiné de près cette question fondamentale, il se fût facilement convaincu que l'objet du jugement, partant de la croyance, ce ne sont ni nos idées, ni la réalité objective elle-même. Toute croyance affirme un rapport, toute croyance porte sur la vérité. Or il n'y a pas de vérité des choses par la raison qu'il n'y a pas de fausseté des choses. Les choses sont ce qu'elles sont, c'est notre représentation des choses qui est vraie ou fausse, et toute croyance est l'affirmation de la vérité ou de la fausseté de notre représentation des choses. C'est sur ce rapport de ma pré-imagination des choses avec les choses mêmes, s'il s'agit de l'avenir, de mon souvenir, s'il s'agit du passé, que porte toute croyance.

Trois problèmes d'une extrême importance surgissent donc, trois problèmes qu'il faut résoudre au moment de pénétrer plus avant dans l'examen de l'objet de la croyance. On étudie d'habitude le monde extérieur de très près, comme une question spéciale, et la représentation comme une question spéciale aussi. Voyons si l'étude de ces deux grands problèmes faite du point de vue de leurs rapports ne donnerait pas de nouvelles et vives clartés ?

CHAPITRE II

CE QU'EST LA RÉALITÉ OBJECTIVE

Qu'est-ce d'abord que la réalité objective pour nous? Une telle question semble au vulgaire signe d'une étrange folie. Le monde extérieur, c'est ce qu'on voit, ce qu'on touche, et point n'est besoin de spéculer sur une donnée aussi simple. Les positivistes, dont le caractère dominant est une sujétion aveugle aux opinions sans critique, et en quelque sorte le refus de dépasser les prétendues données des sens, ont mis à la mode le mot *fait*. Un fait, une vérité de fait, s'en référer aux faits, cela se décline. On a dirigé contre la philosophie toute une campagne au nom du fait. Or, quand on en vient à l'examen analytique de la réalité extérieure, on s'aperçoit avec étonnement que la différence essentielle entre le philosophe et le savant, c'est que le premier est profondément pénétré de l'esprit scientifique, et que le second est loin, en général, de l'être au même degré. Le savant,

en effet, accepte sans examen, sans critique, les données fondamentales de la science et nous verrons que cette absence de critique, cette foi du charbonnier, est la condition même du progrès des connaissances, qui ont pour fin non de savoir mais de prévoir. Le philosophe qui veut *savoir* n'est nullement tenu au respect aveugle des données des sens. Chercher ce qu'est un fait ne lui paraît point chose inutile. Il est d'ailleurs étrange de constater combien se dissout à l'analyse cette chose en apparence si forte et si résistante qu'on appelle un fait, et au nom de laquelle le savant sans critique se moque de la philosophie. Le mot si net nous suggère invinciblement la croyance à une réalité précise, à contours distincts ; mais il recouvre en vérité un phénomène d'une prodigieuse complexité. Il se produit en psychologie ce qui s'est produit en chimie. Les chimistes d'hier s'arrêtaient à l'atome. Ils voyaient dans ces éléments des éléments simples et indivisibles. Ils ont dû cependant aller plus loin, et W. Thomson considère les atomes comme des anneaux-tourbillons qui différeraient non par leur substance, mais par leur masse et leurs modes de mouvement[1]. En psychologie de même, il a fallu dépasser le point de vue simpliste des

(1) Cf. *Revue scientifique*, les dimensions des atomes, 16 mars 1872.

psychologues d'hier. Les perceptions les plus élémentaires ont été reconnues d'une richesse prodigieuse. Toute perception est la suggestion instantanée par quelques éléments présentatifs, d'un nombre considérable d'états représentatifs. Qu'est en effet le *donné* dans ma perception visuelle d'une orange ? la couleur. La forme, la résistance, le relief ne sont pas donnés : ce sont d'innombrables expériences antérieures qui me mettent à même aujourd'hui d'évoquer ces qualités avec la vivacité du présentatif. Ma sensation actuelle n'est qu'une part extrêmement faible dans la perception totale.

Si d'une perception simple nous montons aux perceptions complexes, comme celle de Paris vu des hauteurs de Saint-Cloud, le nombre des éléments suggérés croît prodigieusement.

De sorte qu'en poursuivant notre analyse, nous voyons de plus en plus le *fait* nous échapper. Les objets particuliers les plus solides en apparence, et les plus *uns* s'évanouissent en une multiplicité fuyante qu'on ne peut saisir. Nous nous apercevons même bientôt que nous n'avons pas, à proprement parler, l'idée d'un objet particulier, et que toute idée d'un objet particulier est une espèce d'image-type, la plupart du temps arbitraire, et par suite *une idée générale* au sens où l'entendent habituellement les conceptualistes. Tout objet particulier

constitue à lui seul une classe de représentations semblables. Par exemple, la perception que j'ai de ma lampe de travail est une image *qui tient lieu* des images innombrables que peut présenter ma lampe suivant que je la vois d'en haut, d'en bas, d'à côté, allumée ou non. Ma lampe, c'est d'abord pour moi, parmi les centaines d'aspects différents qu'elle peut présenter, les vingt ou trente aspects tranchés qui me sont familiers. Mais en présence de cet encombrement d'images particulières, le procédé de l'esprit est toujours le même : il choisit, sans que ce choix soit conscient, l'*image habituelle* et cette image arbitraire, sert à penser la classe entière. Elle devient le représentant d'une foule anonyme et une fois élue, elle accapare toute la place au soleil. La foule dont elle tient lieu est réduite à néant ; il se produit alors un phénomène curieux de falsification des perceptions. Lors même que je *vois* un objet sous une forme déterminée par notre position réciproque, l'image-type s'interpose entre cette forme et moi, et chasse de la conscience le donné pour en prendre la place. Cela est très net chez les enfants et chez les ignorants chez qui le professeur de dessin n'a point contrarié la tendance à toujours penser avec les images-types. Non conscients des illusions de la perspective, ils se résoudront difficilement à dessi-

ner ovale une montre qu'ils verront couchée à plat sur la table à deux mètres d'eux ; ils dessineront quatre pattes à un chat qu'ils verront venir à eux et traceront les fenêtres d'une longue façade vue de profil comme s'ils les voyaient de face : tant il est difficile, pour qui n'est pas averti, d'éviter l'image-type avec laquelle nous pensons les milliers d'aspects qui devraient constituer pour nous un objet[1].

De sorte qu'au moment où nous comptions saisir dans la perception des objets élémentaires une réalité solide, cette réalité nous échappe : nous nous apercevons qu'il faudrait, pour épuiser la richesse du moindre objet, épuiser en quelque sorte un infini. Nous constatons que tout objet constitue à lui seul *une classe*, qu'un objet est une idée générale, une formule abréviative, et que la pensée à l'état inférieur — c'est-à-dire la pensée imagée elle-même — est un prodigieux appauvrissement de la réalité. Elle n'est qu'un symbole, un signe représentant une collectivité : il est plus vrai qu'on ne le croit, que nous pensons seulement des idées générales, et que penser, c'est abstraire. Si nos images mêmes sont des abstractions, que

(1) Voir, pour le développement de ces idées, notre article sur la formation des idées générales, *Revue philosophique*, juin 1891, p. 631.

vont être nos idées générales proprement dites ? Des abstractions d'abstractions... mais comme nous sommes en quête de la réalité, ce n'est point vers les idées générales que nous devons tourner nos regards. Il va falloir aller plus au fond encore, et puisque nous n'avons pas saisi la réalité dans les perceptions, poursuivons-la jusque dans les éléments constituants de la perception.

Dans une perception, aussi élémentaire qu'on la suppose, il y a des sensations interprétées par la foule des souvenirs suggérés. En épurant par l'analyse l'état total, en séparant le donné du représentatif, on obtient un résidu singulièrement réduit. Malheureusement, si en théorie il semble qu'on puisse remonter jusqu'aux éléments primitifs, c'est-à-dire jusqu'aux sensations élémentaires, en réalité, il est impossible de dégager les sensations de tout élément intellectuel : nous l'avons vu, en effet, aucune sensation n'est absolument nouvelle pour nous et nécessairement une sensation éveille le souvenir des sensations identiques ou simplement semblables perçues antérieurement, de sorte que ma sensation est *modifiée* déjà par la fusion en elle de souvenirs. Il faut donc renoncer à l'espoir d'atteindre le donné actuel pur, le présentatif pur. La sensation, répétons-le, est pour nous

une hypothèse puisque nous n'en avons nulle expérience.

Mais, en admettant même qu'on pût atteindre le donné pur, trouverions-nous en lui la réalité objective? Nous devons répondre non, car la sensation d'*ordre intellectuel* n'est pas encore ce qu'il y a de plus réel en nous. Elle est déjà un symbole d'autre chose de plus profond qu'elle. A son tour, elle est une formule abréviative de phénomènes plus fondamentaux, plus lourds, plus compliqués et plus lents à se mouvoir, c'est-à-dire de nos sensations *affectives*. De quelque chose, en effet, qui existerait hors de nous, nous ne savons, nous ne pouvons rien savoir. Nous n'avons conscience que de nous-mêmes, de nous-mêmes affectés de telle ou telle façon. Mais ce qui explique nos affections, ce ne sont point des objets extérieurs, mais notre nature intime. « L'appétit, dit Spinoza, est l'essence même de l'homme... ce qui fonde l'effort, le vouloir, l'appétit, ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne, mais au contraire on juge qu'une chose est bonne parce qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir. » De sorte que lorsque nous poursuivons cette réalité que nous cherchions dans la perception, puis dans la sensation, puis dans les affections, cette réalité nous fuit; nos affections n'expriment que nous-même, ne

manifestent que la nature intime de notre appétition et rien du dehors, puisque si notre appétition était différente, nos volitions seraient différentes.

Nous aurons d'ailleurs à revenir sur ce point et à pousser à fond nos investigations quand nous étudierons la représentation. La sensation étant l'élément constitutif de la réalité externe, il suffisait de montrer que cet élément est lui-même un symbole de quelque chose de plus profond. Mais nous devons pour le moment nous arrêter là et étudier de plus près ces sensations elles-mêmes.

Elles sont loin d'avoir dans nos perceptions la même importance. Les sons, les couleurs, la température semblent à peine appartenir aux corps : ce sont qualités séparables. Ce corps, demeurant ce qu'il est, peut cesser d'être coloré, ou peut être coloré autrement. Cette cloche, de même, résonne, puis ne résonne plus. La couleur et le son se trouvent donc être des qualités étrangères à l'essence des corps. Elles sont en outre intermittentes ; leur coexistence avec les choses est extrêmement conditionnelle. Nous savons de plus qu'une modification insignifiante dans les organes des sens changerait complètement notre monde de couleurs, d'odeurs, de sons. Il suffirait qu'insensible aux vibrations auxquelles correspondent les sept couleurs du spectre solaire, notre rétine

devînt sensible aux rayons ultra-violets. De même notre monde des sens s'évanouirait et ferait place à un monde nouveau si notre tympan, au lieu d'être impressionné par les vibrations inférieures à trente-huit mille par seconde ne l'était plus que par les vibrations supérieures à ce taux. Il n'est point besoin d'une imagination bien féconde pour concevoir la suppression du sens de la température et son remplacement par un sens des états électriques. Ces simples modifications dans les organes de nos sens transformeraient, dans une grande mesure, notre perception du monde extérieur.

D'ailleurs le monde des qualités secondes nous laisse dans une incertitude fâcheuse. Il nous semble probable que nos sensations ne sont jamais identiques à celles des autres hommes. Le daltonisme nous a déjà avertis que nous ne voyons pas tous les mêmes couleurs dans les mêmes objets. Peut-être les anciens ne distinguaient-ils qu'une partie des couleurs que nous distinguons actuellement. La thèse a été soutenue avec quelque force, mais quoi qu'il en soit et sans remonter si haut dans le temps, il est bien évident que si nous ne voyons pas les mêmes objets avec la même couleur, il est impossible que nous le sachions. Si je vois la Méditerranée calme et ensoleillée toujours de la même couleur, si mon voisin la voit aussi toujours

de la même couleur, peu importe que la couleur vue par mon voisin ne soit point identique à celle que je vois puisque nous *les* appelons du même nom. Pour savoir si *sa* sensation et la mienne sont identiques, il faudrait que, percevant comme je perçois, je pusse au même instant percevoir comme *il* perçoit, afin de comparer, ce qui est impossible : il subsiste donc un doute très fort sur ce sujet. Il en est de même pour nos autres sensations : étant donné que les dissemblances entre nos corps sont assez notables, et que les états affectifs de deux personnes sont assez différents, il est fort probable que si je pouvais pénétrer, demeurant moi-même, en la conscience d'autrui, je serais stupéfait de constater combien sont peu ressemblants nos mondes de qualités secondes.

Pour toutes ces raisons plus ou moins clairement entrevues, les qualités dites secondes n'ont jamais paru constituer la réalité du monde extérieur. Heureusement toutes nos sensations n'ont point une nature aussi fuyante : nos sensations tactiles, quoique très semblables aux qualités secondes, prennent un caractère de solidité plus réelle par leur liaison invariable avec les sensations de résistance, qui, elles, font en quelque sorte saillie dans la conscience. Que nous soyons debout, assis ou couché, que nous marchions ou non, toujours ces

sensations de résistance sont présentes. Associées aux sensations du toucher, de pression sur nos membres, de tension musculaire et de mouvement, elles nous donnent toutes les qualités *permanentes* des objets : le dur, le mou, le solide, le fluide, le friable, le résistant, le fragile, et en outre le ductile, le rétractile, le compressible, l'élastique, le rude et leurs contraires.

Toutefois si la permanence de ces données fait d'elles un élément capital de la réalité, il ne faut pas perdre de vue qu'elles sont encore des sensations et que, comme telles, si elles n'avaient aucun lien avec quelques autres données plus solides qu'elles, nous n'aurions qu'un pur état de rêve, et non une réalité.

Chassés de sensations en sensations, nous ne trouvons nulle part l'élément stable qui est nécessaire pour asseoir l'affirmation, la croyance à l'objectivité qu'implique tout jugement.

Il reste une dernière ressource : c'est d'examiner si cette réalité que nous cherchons, et que les sensations sont reconnues impuissantes à nous donner, ne serait point constituée par les rapports entre les sensations ?

Il est clair que les rapports de ressemblance étant des rapports perçus par l'esprit et qui n'existent pas

dans la réalité en tant que rapports, leur étude revient de droit à la représentation. Restent donc les rapports de coexistence et de séquence, c'est-à-dire les rapports dans l'espace et dans le temps.

Tout d'abord nous ne croyons nullement avec Spencer[1] que les rapports d'espace puissent être ramenés à des rapports de temps. Les enfants n'ont qu'assez tard la notion du temps, et pour notre compte personnel, nous n'avons du temps qu'une représentation fort inexacte : nous ne pouvons penser le temps qu'en termes d'espace, tout en ayant le sentiment net qu'il y a dans la conscience du temps un élément *sui generis* qui n'est en rien réductible à l'espace. D'autres personnes que j'ai étudiées ont un sentiment assez net du temps; éveillées la nuit, elles savent toujours, avec de faibles erreurs, l'heure qu'il est. Ces personnes semblent donc bien avoir du temps un sentiment direct, et irréductible à l'espace. Peut-être ce sentiment est-il dû pour une large part à l'ensemble des données du cœur qui bat, de la respiration qui va avec la régularité du balancier d'une horloge. Quoi qu'il en soit, à ce sentiment se superpose une représentation, une traduction de lui-même en termes d'espace et c'est, à notre avis, de la combi-

(1) *Psych.*, II, § 336.

naison de ce sentiment irréductible et de sa traduction en termes d'espace que provient notre idée du temps. Seule cette application du temps sur un canevas spatial donne de la précision à nos souvenirs du temps. Qu'on le remarque d'ailleurs, ces deux trames qui supportent notre représentation du monde extérieur, l'espace et le temps, sont inséparables. On ne se représente l'espace lui-même qu'en le parcourant des yeux en réalité ou en imagination. Voilà nécessairement introduite dans la représentation de l'espace l'idée du temps. Inversement nous ne nous représentons le temps, nous l'avons dit, qu'en termes d'espace, de sorte que ces deux notions sont irréductibles l'une à l'autre et absolument solidaires.

Mais comme, dès qu'un besoin de précision se fait sentir, nous traduisons le temps en termes d'espace ; comme l'espace, l'espace visuel principalement, est une donnée nette, précise ; comme cette donnée est constante, qu'elle est uniforme, elle devient comme la trame solide sur laquelle nous brodons notre monde de sensations, de qualités secondes. Si j'examine en effet ce qui constitue pour moi ma vallée natale, aussitôt surgit dans ma pensée l'image d'une vallée resserrée entre deux chaînes de montagnes abruptes ; sur ce dessin un peu fruste, se situent des détails de plus en plus nombreux :

mais la première opération est la *mise en place* du dessin ; c'est une question de rapports d'étendue, de position. Puis sur cette charpente fondamentale, se placent, ici, la blancheur éclatante des neiges éternelles, là, la tache sombre des forêts de sapins, les chalets, les troupeaux qui paissent, etc. Parmi ces rapports de position, les uns sont purement fortuits : tel celui de ce nuage qui recouvre bizarrement cette sommité. D'autres sont stables : ce sont les rapports de coexistence de ces montagnes, rapports presque éternels si je compare leur durée probable avec la durée de la vie humaine. Enfin, par-dessous ces couches de rapports sont les rapports vraiment conçus comme éternels, et qui font l'objet de l'étude des sciences et l'objet de nos perceptions élémentaires.

Qu'on multiplie les exemples, et l'on trouvera au fond de tout souvenir du monde extérieur cette trame spatiale qui est le soutien de tout le reste. Mais n'oublions pas de le remarquer, situer des qualités secondes sur une trame spatiale, cela ne nous fait nullement sortir du subjectif. L'espace est constitué par nos données musculaires. Si, semblables aux plantes fixées au sol, nous n'avions pas de muscles, nous n'aurions nulle idée d'espace ou d'étendue. Nous aurions peut-être la notion d'effort, de résistance, mais cela n'est aucunement

démontré et le contraire nous semble bien certain [1] Par suite, notre notion d'espace est encore tout entière relative à nous, subjective. Le caractère qui différencie cette « qualité primaire » des qualités secondes, c'est *sa nécessité*. Cette nécessité, cette impossibilité d'absence, tandis que les qualités secondes sont intermittentes, c'est ce qui constitue la primauté de l'étendue et de la résistance. Notons que de notre point de vue les empiristes ont raison dans leur explication de la genèse de la notion d'espace, puisque, si nous n'avions nulle expérience, nous n'aurions aucunement cette notion; mais les rationalistes ont raison aussi quand ils affirment la nécessité de cette notion, nécessité absolue pour nous. Et en outre, si l'empiriste explique le comment de la formation de cette notion, il ne possède aucun renseignement sur la nature du pouvoir qui agit par l'intermédiaire des muscles. Il a donc tort de considérer son explication comme totale, puisque l'élément essentiel demeure mystérieux, inconnaissable autrement que par ses manifestations. Il ne faut donc pas s'en faire accroire et nous devons reconnaître que nous n'expliquons le tout de rien. Spencer sur ce point avoue que nous expliquons

(1) Cf. sur cette question, la pénétrante étude de W. James : *Le sentiment de l'effort*. Cf. Bain, *Sens* et *Intell.* I^re^ partie, et un excellent résumé de la question, Bastian : *le Cerveau et la Pensée*, appendice.

tout, sauf le « nexus inconnu permanent qui n'est jamais lui-même un état de conscience, mais qui est ce qui tient les états de conscience unis ensemble[1] » et Stuart-Mill dans le chapitre XII[2] et dans l'appendice, lutte avec un embarras comique contre la conclusion vers laquelle le pousse l'analyse qu'il poursuit, et qu'il finit par donner de fort mauvaise grâce; il parle aussi du « lien inexplicable... mais aussi réel que les sensations elles-mêmes » qui relie le passé au présent et il admet la réalité du moi, absolument ruineuse pour son empirisme superficiel.

Mais pour nous en tenir à ce que nous connaissons, notre analyse de la réalité objective nous a conduits à reconnaître que le monde extérieur se compose uniquement de sensations, sensations reliées suivant des rapports nécessaires dans le temps et dans l'espace. Les sensations ayant un caractère de subjectivité indéniable et nous indiquant seulement l'état de notre corps, il demeure évident que l'objectivité ne peut être constituée que par les rapports. C'est en eux seulement que nous trouvons la réalité que nous cherchons. Mais nous voici bien près de la définition Leibnizienne que le monde extérieur n'est qu'un rêve bien lié. Il est en effet tout entier constitué avec du subjectif

(1) *Principes de psychologie*, § 469.
(2) *Philosophie de Hamilton*, trad. française, p. 250.

et la seule chose qui ait un caractère objectif, c'est la place nécessaire des états de conscience sur la trame musculaire qui les supporte, trame qui est notre représentation symbolique du temps et réelle de l'espace. Notre analyse est venue rejoindre par la voie inductive la conception Kantienne : « Si la place de chaque phénomène dans l'espace et dans le temps nous paraît tellement déterminée par ceux qui le précèdent ou l'accompagnent qu'il nous soit impossible de l'en ôter par la pensée, cette détermination nécessaire est quelque chose de distinct de nous, puisqu'elle s'impose à nous et qu'elle résiste à tous les caprices de notre imagination [1]. » En effet, cela seul est objectif dans le monde dit extérieur, à savoir que nos sensations secondes se projettent sur la trame des données musculaires et que cette projection s'impose absolument à nous dans sa permanence.

La psychologie nous conduit jusque-là : elle explique tout du dedans, et la réalité ne peut plus être pour nous que la broderie formée par nos sensations auditives, visuelles, tactiles, etc., sur une trame de sensations musculaires de présence constante, nécessaire pour nous, trame qui forme le fond solide et résistant de la notion d'objectivité.

(1) Lachelier. *Fondement de l'induction*, première édition, p. 53 à 58.

CHAPITRE III

NATURE DE NOTRE REPRÉSENTATION DE LA RÉALITÉ LA CONNAISSANCE VULGAIRE

Nous devons maintenant examiner ce qu'est dans notre intelligence la représentation de la réalité : toute croyance n'étant que l'affirmation de l'exactitude ou de la non-exactitude de cette représentation.

Ce qui donne à la représentation tout entière son caractère très net et spécifique, c'est que les nécessités de l'évolution ont condamné la longue série des générations successives dont nous sommes les aboutissants transitoires, à des luttes sans trêve et sans merci contre le monde extérieur et entre elles. Cette loi de sang a dominé tout notre développement mental. Nos sensations, notre mémoire, notre connaissance, n'ont rien d'une photographie passive du monde extérieur. Toute attitude a été une attitude de défense, et comme il est en général trop tard pour éviter le danger qui menace quand il est en contact avec l'épiderme, chaque augmen-

tation de portée des appareils avertisseurs a été un progrès précieux et c'est de ces progrès accumulés que sont issus, ainsi que le démontre la morphologie[1], les organes des sens des animaux supérieurs. L'apparition de l'intelligence a été le plus considérable de ces perfectionnements, aussi l'intelligence a-t-elle été primitivement tout entière tournée vers la défensive (ou l'offensive cela va sans dire). Aujourd'hui même, toute notre connaissance vulgaire, toute notre science, n'ont pour but que de prévoir afin de pouvoir. Le savant est ignorant, d'une ignorance irrémédiable et absolue de la réalité des choses : il tourne le dos à cette réalité, ainsi que nous le verrons.

Ces considérations sont d'une importance capitale pour comprendre le rapport de notre représentation et de la réalité, et par suite pour comprendre sur quoi portent nos croyances. Quelque lente que soit une telle analyse qui nous oblige à étudier séparément la réalité, puis la représentation de cette réalité, il nous est impossible de prendre une autre route : le lecteur se trouvera dédommagé de ce détour par l'extrême importance des résultats obtenus.

Cette loi que tout notre savoir n'est pas savoir,

(1) Gegenbaur. *Anatomie comparée*, trad. française, page 47.

mais bien *défense*, n'est nullement une loi empirique : nous pouvons la déduire de la nature de la sensation, de la perception et des idées générales, tout notre connaître vulgaire n'étant qu'une extension de la défense musculaire.

En ce qui concerne les sensations, il est nécessaire de revenir à la conception cartésienne. Descartes a fort bien compris que nos sensations n'expriment que nous-mêmes : « nos sens, dit-il [1], ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles. » Il est facile en effet de prouver que la sensation *ne peut* avoir d'autre rôle.

Les animaux supérieurs n'entrent en relations avec le monde extérieur que par l'intermédiaire de leurs muscles. Voilà la loi dominatrice de tout notre développement psychologique.

D'abord des mouvements font partie intégrante de toutes nos sensations. Que seraient, en effet, les données de nos sens si nous n'avions pas de muscles? Les données du tact, cessant d'être associées aux données musculaires de la résistance, perdraient toute importance : à peine existeraient-elles puisque nul sens ne s'habitue plus facilement aux impressions constantes et que le changement,

(1) Cf. *Regulæ*, XII. *Princip.*, art. 189, sqq.; Méditat. VI^e^.

l'exploration volontaire, paraissent être la condition nécessaire de sa délicatesse. N'avons-nous pas cessé de sentir les habits si incommodes que nous impose la mode? De même, faites que l'œil ne soit pas enveloppé de muscles ; que du rang d'appareil musculaire il tombe au rang d'un sens immobile, et ses données seront à peine plus importantes pour notre connaissance que les misérables données du goût. Comme l'objectif d'un appareil photographique d'observatoire, l'œil n'enregistrerait que les images qui daigneraient en quelque sorte passer dans le champ de la vision : que dis-je, les images? Image implique forme, distance, et c'est à ses muscles que l'œil doit ces notions. Les couleurs et les jeux de lumière se succéderaient sans précision, sans signification, dans une conscience aussi obscure que celle de l'éponge. Nous n'aurions pas non plus, sans muscles pour tourner la tête, de renseignements sur la direction d'où partent les sons; sans muscles aussi pour mouvoir les osselets et tendre le tympan, nulle accommodation possible : l'ouïe serait le sens d'un seul son ; or, comme le remarque Hobbes, c'est une même chose que d'avoir une sensation unique et de n'en point avoir. En outre, notre monde n'aurait plus pour nous ni résistance, ni étendue, car ce sont là des données musculaires, et notre vie s'écoulerait analogue

à un rêve à peine ébauché, notre vouloir étant confiné dans l'obscurité de très vagues désirs lourdement naissants dans une conscience engourdie.

Non seulement le mouvement est la condition essentielle de toute sensation précise et instructive, mais il précède chronologiquement toute sensation. Le mouvement ne s'explique pas seul. Il suppose la force de se mouvoir et le *désir* de se mouvoir; en d'autres termes, le mouvement ne s'explique que par la tendance. Or qu'est-ce qu'une tendance déterminée, sinon le vouloir-vivre canalisé en quelque sorte, et qui a pris une des formes imposées par notre constitution physique ? Le caractère de ce vouloir est d'être insatiable et de ne connaître qu'à l'expérience les limites de ses forces. Obligé de s'exprimer par des muscles et par des actes précis, ce vouloir est contraint de soulever le poids des membres et de maîtriser leur résistance.

C'est là encore un fait dominant en psychologie. Tout acte musculaire, quel qu'il soit, implique des conditions organiques très nettes. Il faut sous peine de fatigue et même d'épuisement complet, que le muscle trouve dans le sang où il baigne de quoi réparer rapidement ses pertes. La nature y a pourvu, et tout acte musculaire normal trouve immédiatement dans la circulation activée un sur-

croît d'éléments nutritifs et, dans ce cas, il y a plaisir. Si au contraire le jeu régulier de la nutrition ne suffit point à produire les forces nécessaires à l'acte, un appel violent et désordonné se produit dans tout l'organisme et il y a douleur. Le plaisir et la douleur sont consécutifs à l'effort musculaire : ce sont, malgré les localisations que nous en faisons, des phénomènes généraux qui ont pour fonction d'avertir purement et simplement que tel acte dépasse ou non la limite de nos forces. Leurs qualités, leurs formes en quelque sorte, d'ailleurs très semblables entre elles, et très peu nombreuses, expriment seulement les variations quantitatives du rapport entre les forces dont nous disposons et les forces que nos actes détruisent en les consommant. Mais nous ne pouvons insister sur ce point [1].

D'ailleurs on pouvait prévoir *a priori* ces résultats. Notre corps *n'est que l'ensemble des organes nécessaires au fonctionnement des muscles de relation*. Dans cette machine compliquée, comme dans les machines industrielles, tout est fait en vue du mouvement; mais en retour cette machine impose

(1) Nous avons exposé cette théorie avec les preuves à l'appui, dans un article intitulé : *Sensation, plaisir et douleur* (*Revue philosophique*, mai 1890). On trouvera ces preuves reprises et développées dans un livre qui paraîtra ultérieurement (*Le spectre mental*).

ses lois qui sont les lois de la nutrition. Et la conscience affective (plaisir et douleur) exprime en somme le rapport de chaque acte volontaire avec les lois de la nutrition [1].

Et qu'on y réfléchisse bien, la sensation (et à l'origine toute sensation est affective) ne *peut* pas exprimer autre chose. Elle n'exprime rien du dehors : ma conscience, personne ne le contestera, ne peut sortir de moi-même, elle ne peut exprimer que moi, que la façon dont je réagis contre les *impressions* externes. En admettant (chose inconcevable) qu'il y ait un monde extérieur différant absolument de mes états de conscience, je suis séparé de ce monde extérieur par des nécessités inéluctables. Je ne puis pas faire que je n'aie pas un corps ; je ne puis pas faire que ce corps, avec ses organes des sens, ne soit pas la condition absolument nécessaire de mon entrée en relations avec ce monde extérieur. A moins de tomber dans les errements enfantins du spiritisme, on ne peut admettre que

(1) M. Bergson (*Les données immédiates de la conscience*, p. 26) est arrivé d'un point de vue fort différent à des conclusions fort analogues aux nôtres. « L'intensité des sensations affectives ne serait... que la conscience que nous prenons des mouvements involontaires qui commencent, qui se dessinent en quelque sorte dans ces états... le concert de ces états psychiques élémentaires exprime les exigences nouvelles de l'organisme en présence de la nouvelle situation qui lui est faite. » Mais faute d'une claire notion de la nature de la sensation, M. Bergson confond la sensation et les mouvements..., la sensation affective n'étant que la conséquence des mouvements.

l'âme entre en contact direct avec les choses « en soi » ; il en résulte que la conscience ne peut traduire que le corps, que la façon dont le corps réagit en présence d'impressions « externes ».

Une impression externe quelconque provoque une réaction totale de l'organisme tout entier solidaire[1]. La sensation affective exprime cette réaction dans l'unité de la conscience, et comme l'a fort bien vu Spinoza « une image c'est une idée (= état de conscience) qui marque la constitution présente du corps humain bien plus que la nature des corps extérieurs[2] ». Puis, ainsi que nous l'avons démontré dans l'article cité, de par les nécessités de l'évolution, cette réaction qui est l'adaptation des fonctions nutritives (accélération de la circulation, de la respiration, etc.) à l'acte musculaire, en est arrivée à *précéder* l'effort musculaire. C'est ce notable perfectionnement qui a fourvoyé tous les philosophes empiristes : ils ont vu dans la sensation le phénomène dernier, fondement de tous les autres, tandis que la sensation n'est qu'un phénomène subordonné à l'acte musculaire.

En effet, les adaptations musculaires aux impressions externes sont d'une variété indéfinie, et par

(1) On trouvera de nombreuses expériences probantes. Mosso, *La Peur*, p. 55, 67, 68, 70, 79 sqq., 91 sqq.

(2) *Eth.*, IX, 1 ; *Schol.*, II, 25.

suite elles exigent l'examen de chaque cas, ce qui prend du temps. Mais, quel que soit l'acte musculaire qui interviendra, cet acte implique l'activité augmentée de la nutrition, car un muscle ne peut faire effort que si la réparation de sa substance compense son usure. Il en résulte qu'il a été d'un intérêt majeur que toute impression donnât *instantanément* comme un coup de fouet à l'ensemble des fonctions de nutrition. Et c'est ce qui est arrivé. L'effet de toute impression est double ; effet immédiat, instantané sur les viscères (circulation, etc.) ; effet retardé qui est l'effort musculaire conscient. Partout où l'intérêt de la défense commande un acte unique et simple, c'est l'acte musculaire qui est immédiat (clignement des yeux, etc.). Mais même dans les cas compliqués, où l'acte musculaire adapté vient en retard, il est la fin vers laquelle tout converge ; il est l'essentiel, le fait dominateur. *Ce qui voile son importance capitale, c'est que l'effet de toute impression extérieure sur l'ensemble des fonctions de nutrition* (articulation, respiration, etc.) *est devenu instantané et que, maintenant, chronologiquement, l'action sur les viscères précède l'effort musculaire.*

Qu'on nous passe ces expressions : l'évolution a utilisé avec une intelligence merveilleuse cette antériorité chronologique de ce qui en réalité

devrait être postérieur et subordonné. Par le fait même que ces effets viscéraux de l'impression sont *instantanés*, et qu'ils sont traduits par la conscience sous forme d'émotions, ou de sensations affectives, ils vont servir d'*avertisseurs*. Toute impression qui se répète ne tarde point à être *cotée* instantanément à sa juste valeur et l'effet sur la circulation, sur la respiration, etc., finit par se réduire à ce qui est strictement utile. Dans nos pays civilisés les impressions non connues et non évaluées d'avance sont rares, et on a peu d'occasions de se rendre compte de l'effet émotif extrêmement puissant des moindres impressions totalement inconnues. Les soldats de grand'garde la nuit devant l'ennemi, savent que les bruits les plus insignifiants font battre le cœur à grands coups, et les personnes peureuses n'ignorent pas combien dans l'obscurité, sur une route peu sûre, les émotions sont vives à chaque instant. La différence qu'il y a entre l'état d'émotion constante du peureux la nuit et l'état de calme d'une personne qui se meut au milieu de scènes familières, indique le progrès accompli sous l'influence des expériences réitérées. Nous arrivons à évaluer, à jauger automatiquement les impressions externes avec une rapidité surprenante.

Alors se produit une simplification féconde. Les effets viscéraux de cette impression, de cette autre

encore, et ainsi de suite, continuent à se produire, mais d'une façon exactement mesurée et ils finissent par former un système si fortement lié qu'il se « déclenche » avec une rapidité de plus en plus grande, si bien que le plaisir et la douleur n'ont plus le temps d'apparaître dans la conscience, un acte de conscience *affective* demandant cent fois plus de temps pour se produire qu'un acte de conscience non affective.

Ce progrès est considérable, et il était la condition du développement ultérieur de l'intelligence. C'est ce progrès qui va empêcher les effets des impressions externes d'opprimer en quelque sorte la conscience en l'accablant sous le plaisir et la douleur. La plupart des impressions finissent par ne plus provoquer ni plaisir ni douleur : dès lors la sensation cessant d'être affective, ne va plus servir que de *signe* d'autre chose qu'elle-même. L'attention, au lieu de se tourner vers l'intérieur et de *souligner* l'élément émotif qui fait le fond de toute sensation, s'en détourne et se porte sur les rapports des sensations entre elles. Par exemple l'enfant, au lieu d'être tout entier à la vue de la flamme, pense à ses propriétés, c'est-à-dire pense aux autres sensations toujours liées avec les sensations visuelles. En d'autres termes, de l'émotion, l'enfant s'élève à la perception, à la connaissance,

et il va pouvoir organiser et classer le chaos des impressions externes.

Mais avant que nous poursuivions notre route, il est utile que nous résumions les résultats acquis et que nous en indiquions toute la portée. Le résultat essentiel, c'est que la sensation et tout le développement intellectuel qui en résulte sont des phénomènes secondaires qui n'ont d'existence que par l'effort musculaire. A l'origine nos sensations sont plaisir ou douleur et elles indiquent seulement que l'acte de notre volonté épuise ou non les forces du corps. Peu à peu l'évolution a dû assurer la survie aux êtres chez qui la préparation à l'acte musculaire (accélération des fonctions nutritives) était le plus rapide : aussi la réaction viscérale a-t-elle fini par *devancer* l'acte musculaire. Puis ces réactions se sont adaptées aux impressions souvent éprouvées et elles se sont exactement proportionnées à elles; de sorte que les sensations affectives qui sont la traduction de ces réactions dans la conscience ont pu prendre un rôle *instructif*.

Comme jamais un objet ne nous est connu par un seul sens, la sensation a pu servir de *signe* des autres sensations attendues.

Mais qu'on le remarque bien, si constamment nous parlons ici d'impressions externes, c'est uniquement pour éviter de longues circonlocutions, tout

comme fait le professeur de cosmographie qui dit que le soleil passe au méridien à midi et qu'il se couche le soir. Il n'y a nul inconvénient d'ailleurs à employer ces mots : ils s'adaptent parfaitement à notre croyance illusoire qui a pris cette forme réaliste. En toute rigueur, un philosophe n'a point le droit de parler d'impressions externes : c'est là essentiellement une hypothèse métaphysique destinée à *expliquer* la sensation. Or la sensation, nous venons de le voir, n'a nullement besoin de cette hypothèse aventureuse d'un objet extérieur sur lequel nous ne pouvons rien dire sinon qu'il est inconnaissable. La sensation, en effet, est une conséquence de nos actes volontaires. Il suffit pour l'expliquer de voir ce qui est : une volonté obligée pour se développer en actes particuliers de subir la loi d'un ensemble de muscles soumis eux-mêmes aux lois de la nutrition. La volonté et le corps où elle doit s'incarner, suffisent pour expliquer la sensation et c'est une explication plus simple et plus économique que l'explication réaliste, et d'autre part cette explication est intelligible : c'est celle à laquelle fut acculé Leibniz quand il dut expliquer le monde extérieur par la seule monade sans portes ni fenêtres, et par l'appétition. Il est regrettable que cette vue de génie ait été faussée par l'orthodoxie protestante de son auteur et qu'il ait dû la

mettre d'accord avec l'hypothèse d'un dieu personnel, et avec les croyances élémentaires qui constituent les religions révélées.

Quoi qu'il en soit, une idée dominante se dégage maintenant pour nous qui éclaire d'un jour éclatant la nature de la sensation : celle-ci ne nous fait rien connaître d'un monde qui serait extérieur à nous et elle n'a qu'un rôle prémonitoire, celui de nous indiquer le rapport de nos volitions, de nos désirs, de nos penchants avec notre corps.

Reste maintenant à suivre à travers la perception, les idées générales et la connaissance scientifique, les développements de ce système avertisseur, et partant, défensif contre les impressions externes. Il ne nous restera plus ensuite, pour mettre en relief l'élément capital de toute croyance, qu'à examiner ce qu'est cette concordance de notre représentation avec la réalité.

L'examen du mécanisme de la perception est d'autant plus indispensable que cette étude laisse apercevoir, avec une grande netteté, le plan sur lequel est construite toute notre représentation du monde extérieur, depuis les perceptions élémentaires jusqu'aux sciences les plus complexes. Une perception comprend des données multiples qui finissent par être liées entre elles par la loi d'asso-

ciation, de telle sorte que l'une d'entre elles se présentant à la conscience, toutes les autres s'éveillent automatiquement et instantanément. La plupart du temps, c'est une donnée visuelle qui provoque la suggestion automatique des autres éléments, et cela tient à la grande portée de la vue. Mais qu'on l'examine sur soi-même, on n'a qu'une confiance modérée dans les données des sens à longue portée : leur rôle d'éclaireurs leur impose de juger vite et souvent sur des apparences fort sommaires, et les erreurs sont fréquentes. Dans les traités des illusions des sens, la vue accapare presque toute la place. La peinture repose en grande partie sur la facilité qu'on a d'induire en erreur ce sens condamné à ne pas dépasser les apparences des choses. Que je voie, par la fenêtre, l'air rayé de fines gouttelettes, j'étends la main pour contrôler la donnée visuelle par une sensation de tact. Que Zeuxis prenne cette apparence pour un rideau, aussitôt son erreur est rectifiée par des sensations musculaires. Toujours pour vérifier les données visuelles ou auditives, il en faut arriver à des mouvements provoquant en fin de compte des sensations de quelque chose qui est étendu et qui résiste. Cette étendue résistante (ou pesante) qui constitue la vérification de toutes les données des sens, de toutes nos perceptions, prend, de par son impor-

tance et de par sa fréquence, une place prépondérante dans notre notion du monde extérieur. Aussi est-ce cette donnée qu'éveille aussitôt dans la conscience une sensation visuelle quelconque. J'aperçois là-bas des arbres, la perception est complète, parce qu'aussitôt est évoqué avec la force présentative le souvenir que ces arbres sont choses résistantes et étendues. Lorsqu'il y a doute, comme dans l'exemple déjà cité du spectre de Banquo se mouvant sur la scène, ce doute est fort désagréable parce qu'on ne peut se lever de sa place, et monter sur la scène pour *vérifier* les données visuelles.

Telle est l'importance, dans toute perception, de cet élément fondamental, qu'on peut définir une perception : un groupe complexe de sensations de la vue, de l'ouïe, du tact, etc., plus ou moins variables, fixées sur une trame solide de données musculaires, de façon qu'un attribut quelconque de l'objet provoque automatiquement dans la conscience l'éveil des souvenirs des autres attributs de l'objet ou plus ordinairement l'éveil des données d'ordre musculaire.

Mais ce n'est pas seulement parce que la *trame* qui supporte les dessins de l'étoffe est faite de données musculaires, que ces données ont une si grande importance : c'est encore parce que, dès qu'on a affaire à une perception complexe formée

par la fusion de milliers de sensations et de perceptions élémentaires, il est impossible que nous nous souvenions de tant de détails. Comme d'autre part le souvenir de l'ensemble est indispensable pour nos opérations intellectuelles, il faut pouvoir tourner cette impossibilité : on y arrive grâce à ce fait que l'essentiel nous suffit et que l'essentiel ici, ce sont les données d'ordre musculaire. Que je veuille, par exemple, penser à un paysage étendu : il est bien clair que je ne puis réévoquer les millions de détails qui le constituent. Essayer d'en réévoquer le plus grand nombre possible en ma mémoire, ce serait imiter un mauvais dessinateur dont le tableau surchargé et d'une confusion pénible étourdit le regard et ne permet pas à l'esprit de saisir l'ensemble. Trop d'exactitude empêche la représentation. Comment donc éluder cette difficulté? On fait ce que fait le dessinateur de talent, qui utilise, sans les avoir clairement perçues, les lois de la suggestion perceptive. On se borne à l'essentiel, c'est-à-dire aux données musculaires, faciles à indiquer en quelques coups de crayon. Un bon croquis doit être fait hardiment, les traits doivent être francs, les formes bien définies, la « mise en place » doit être exacte et indiquée sobrement : le dessinateur ajoute juste les détails nécessaires, et moins il en met, mieux cela vaut. La mémoire fait

de même : étudiant plus haut le souvenir de notre vallée natale, nous remarquions qu'il consistait en quelques détails choisis, peu nombreux, étendus sur un solide et exact canevas de données musculaires.

Par conséquent, de plus en plus l'importance des données musculaires apparaît ; il ne reste plus pour achever de la mettre en pleine lumière qu'à remarquer que les données musculaires nous permettent seules de distinguer nos souvenirs et nos états imaginaires de la réalité. C'est grâce à elles que nous pouvons tracer une ligne de démarcation entre le subjectif et l'objectif, car la différence capitale qui existe entre nos états intérieurs et les états que nous extériorisons, c'est que nos états intérieurs ne sont modifiés en rien par nos mouvements, tandis que tous les autres sont modifiés par chacun de nos mouvements. Je puis fermer les yeux, me lever, aller, venir, aucun de mes souvenirs n'en est changé. Au contraire, si je ferme les yeux, je cesse de voir cet arbre ; si je tourne la tête, le bruit de son feuillage diminue ; si je m'en approche, ma perception s'enrichit de détails et les dimensions de l'objet grandissent. Si je continue à approcher, voilà que de nouvelles sensations prennent naissance (résistance, etc.). Et non seulement il y a un rapport entre ces modifications et

mes mouvements, mais ce rapport est d'une constance et d'une précision si grandes que je puis prévoir les modifications qui suivront tels et tels mouvements, ou inversement savoir que pour amener telle modification, tels mouvements seront nécessaires. Il n'y a pas d'autre pierre de touche pour distinguer ce qui est de moi de ce qui est du non-moi. Le monde extérieur, c'est tout ce qui change avec mes mouvements, le monde intérieur tout ce qui ne change pas avec mes mouvements.

Et maintenant apparaît nettement le rôle de la connaissance perceptive. Puisqu'elle ne consiste qu'en sensations projetées sur une trame de données musculaires, puisque ces sensations ne peuvent rien nous révéler de la réalité, puisque nos muscles n'ont qu'un rôle offensif ou défensif, il est d'une évidence limpide que percevoir ce n'est nullement connaître, mais seulement organiser un monde d'apparences, et par là, le soumettre à notre domination.

On peut le prévoir déjà : nos idées générales étant des extraits de percepts, et les sciences physiques et naturelles ne reposant que sur des percepts, il a été néfaste et pour la science et pour la philosophie que la science se soit appelée connaissance et non prévoyance. Les résultats que

nous allons atteindre vont modifier profondément la théorie ordinaire de la croyance. On ne pourra plus dire que croire, c'est affirmer que notre représentation est une *copie* de la réalité. On ne pourra plus dire non plus que la vérité soit la conformité de la pensée avec son objet, puisque toute pensée est nécessairement un extrême appauvrissement de la réalité, et qu'il importe peu qu'elle soit vraie ou fausse, pourvu qu'elle soit commode.

Qu'on examine en effet ce qu'est une idée générale. Nous avons exposé déjà[1] que toute perception est, en un sens, une idée générale, puisqu'une image est choisie pour tenir lieu commodément de la multitude des images différentes que fournit chaque objet. Cet appauvrissement de la réalité allège sensiblement déjà notre représentation du monde extérieur. Mais il est loin de suffire à la rapidité de nos opérations intellectuelles. Il en est des besoins de l'intelligence comme de ceux des armées. Primitivement les armées ne comprenant que 6 ou 8,000 hommes, le bataillon suffisait comme unité supérieure. Quand les effectifs grossirent, il devint impossible au général de commander directement quinze ou vingt bataillons. Gustave Adolphe et Turenne imaginèrent de grouper ces bataillons

(1) Voir page 18 ci-dessus.

en brigades. Il était plus aisé à Turenne de commander à cinq brigadiers qu'à vingt commandants de bataillon. L'action y gagnait en rapidité, en unité. Quand Louis XIV donna à ses généraux des armées de 80,000 hommes à conduire, la brigade demeurant l'unité supérieure, les armées devinrent si lourdes, si peu maniables, que pour éviter la confusion que tout mouvement y jetait, on les maintint presque immobiles. Il fallut créer la division et, pour des raisons semblables, Napoléon adopta le corps d'armée et bientôt réunit les corps d'armées en armées. Aujourd'hui, on a créé des groupes d'armées qui mettent sous les ordres d'un général 100,000 hommes.

Notre organisation du monde extérieur a suivi la même progression. Les sensations et perceptions multiples d'un même objet, se sont organisées en percepts remplaçant la cohue des images particulières. Puis ces percepts ont dû être organisés en idées générales, et les idées générales en idées générales de plus en plus extensives. Enfin, de hiérarchie en hiérarchie, la science est arrivée à soumettre des masses de faits immenses à quelques lois très générales. Notre action contre le monde externe y a gagné en rapidité, en clarté, en efficacité.

Le monde extérieur accablerait l'esprit sous la

multiplicité de ses données sans cesse renouvelées si nous ne trouvions le moyen de nous protéger contre cette prodigieuse fécondité. Nous ne tardons pas à remarquer que dans les liaisons infiniment variées qui se forment entre les données des sens, couleurs, sons, résistances, etc., un très grand nombre ne se reproduisent plus. Elles sont purement fortuites. Tel le bourdonnement de cette grosse mouche près de la fenêtre au moment même où j'écris ce passage. D'autres liaisons sont bien plus fermes, telles les liaisons qui constituent ce peuplier que j'ai devant moi. D'autres liaisons sont périodiques, telles que le renouvellement du feuillage des marronniers au printemps, les teintes dorées des forêts en automne, la chute des feuilles en hiver. Enfin, d'autres liaisons sont conçues par moi comme universelles et éternelles, telles les liaisons des propriétés qui constituent l'eau, la glace, etc. Les liaisons fortuites s'éliminent d'elles-mêmes : la mémoire ne les retient que si elles sont bizarres ou extraordinaires. L'oubli s'étend presque aussitôt sur les autres. Au contraire les liaisons qui se renouvellent fréquemment entre des groupes de sensations et de perceptions semblables, laissent dans la mémoire des souvenirs semblables : plusieurs cas se produisent alors, qu'il faut examiner.

Ma perception actuelle n'est jamais *identique* à une perception antérieure. Par exemple, la perception que j'ai du Mont-Blanc vu de ma fenêtre varie avec l'état atmosphérique, avec la position du soleil : mais je ne tiens pas compte de ces modifications, la perception actuelle, sensiblement identique aux précédentes, se fond avec elles en un tout indissoluble. Il y a donc ici fusion pure et simple du donné et des souvenirs. Ce cas est assez rare, quoique la presque unanimité des psychologues y voie la règle générale dans la perception. Presque toujours, d'après nos observations, la complexité est plus grande : il n'y a pas fusion du donné et du souvenir, mais bien *substitution* du souvenir au donné, substitution imposée par le besoin de simplifier la réalité. C'est en ce sens, comme nous le disions plus haut, que presque toutes nos perceptions sont des idées générales, c'est-à-dire des classifications, c'est-à-dire encore la réduction d'une pluralité à un *type* de la classe. En effet, qu'il s'agisse d'un enfant jouant sur le sable, autant de mouvements, autant de perceptions différentes. A lui seul, par la multiplicité des points de vue qu'il impose, il encombrerait la mémoire après avoir fatigué la conscience, si nous n'appauvrissions cette réalité trop riche en substituant, dans la mémoire, à toutes ces images une image

unique, l'image la plus gracieuse ou celle qui tend à se reproduire à peu près identique le plus souvent. Cette image ne tarde point à devenir prédominante et si habituelle que, même dans la perception actuelle, l'image présente est chassée par elle. La perception actuelle n'a plus que ce rôle d'évoquer le souvenir du type de la classe et de disparaître, sa fonction accomplie. Cette pratique qu'on n'a étudiée que dans les contrastes simultanés est une loi dominante en psychologie. C'est à cause de cette loi que l'étude de la perspective est si difficile pour l'enfant, qui doit prendre l'habitude contre nature de ne pas laisser les images-types suggérées automatiquement, chasser de la conscience l'image actuelle [1].

De sorte que le domaine des idées générales commence bien plus tôt qu'on ne le croit d'habitude, et le procédé de leur formation demeure le même constamment. C'est la même nécessité d'éviter l'effroyable encombrement des souvenirs fournis par l'expérience qui domine tout cet appauvrissement systématique de la réalité : dès qu'on eût avancé ce premier travail de désencombrement, c'est-à-dire de réduction des perceptions multiples

(1) Cf. à ce sujet *Revue philosophique*, juin 1891, notre article sur la formation des idées générales, pages 630, 631, 632. — Colsenet. *Inconscient*, 39-52. Sully. *Illusions*, p. 20, 31, 55. Delbœuf. *La Psychologie comme science naturelle*, 57-65.

de chaque objet à un souvenir-type, il fallut appliquer la même méthode à l'encombrement des types semblables. On s'aperçut assez facilement que tous les objets pouvaient se distribuer en quelques classes irréductibles suivant les sens qui nous renseignent sur eux : il y eut les couleurs, les sons, le chaud, le froid, etc. L'association du tact et du sens musculaire a donné les objets pesants, durs, mous, fendables, élastiques, rudes, etc., et enfin, l'association de la vue et du sens musculaire a donné toutes les positions indiquées par les prépositions : dans, devant, derrière, entre, parmi, sous, etc..., il restait ensuite à classer entre eux les objets semblables, c'est-à-dire les sensations suffisamment ressemblantes groupées suivant des rapports sensiblement semblables. On remplaça par exemple, les peupliers par l'image fort appauvrie d'un peuplier particulier pris comme type de la classe entière.

Lorsqu'on le put, on réunit les caractères essentiels pour en former une espèce de conception moyenne. Par exemple, l'idée de maison renferme comme idées essentielles, les idées de clôture, de toit, d'abri contre le froid, le vent, la pluie. Mais les caractères essentiels sont souvent difficiles à trouver et comme la nécessité de débrouiller le monde environnant était pressante, on a constitué

les classes comme on l'a pu. D'autre part, le langage était indispensable pour fixer les résultats de ces opérations. Le mot fut d'abord imitatif du son des objets et fit donner une grande importance aux attributs sonores, qui n'ont en réalité guère de valeur. La couleur, la forme, prirent aussi de l'importance à cause de la grande portée du sens visuel.

Cette classification reposant sur des caractères sans valeur paraît au premier abord fort défectueuse; elle l'est moins qu'on ne le pense à cause de l'étroite liaison des données de nos divers sens, liaison qui fait que toute donnée auditive, visuelle ou tactile évoque automatiquement dans la conscience la suggestion des attributs musculaires. Le seul inconvénient réel de l'organisation de la représentation vulgaire, c'est qu'elle soit faite sur plusieurs plans, de sorte qu'il n'y a pas entre la classification en objets colorés, sonores, etc., de réduction possible à l'unité. Cette réduction à l'unité sera la tâche propre de la science, ainsi que nous le verrons.

Quoi qu'il en soit, ce « débrouillement » du monde extérieur par la classification des percepts est encore un appauvrissement considérable des données des sens : il consiste à substituer, pour la commodité de la pensée, aux souvenirs particuliers

d'une pluralité de choses sensiblement semblables, un souvenir unique contenant les caractères saillants, ou, quand cela est possible, les caractères essentiels de la classe. On substitue par exemple à tous les peupliers une silhouette très appauvrie d'un peuplier particulier. Voilà pour les idées générales des choses sensibles. D'autres fois, de phénomènes cependant irréductibles les uns aux autres, comme les couleurs, on fera une seule classe parce qu'on les perçoit par un même sens, la vue. A un degré supérieur d'abstraction, toute image même disparaît, et l'on pense avec le mot, sans plus, ou, si l'image persiste, elle est symbolique au plus haut point, comme quand le mot orgueil suggère l'image d'un Castillan fièrement drapé dans un manteau troué. Nous avons tous de semblables images, hautement symboliques, qui diffèrent chez chacun pour chaque mot général [1]. A ce degré, la représentation n'existe plus. On pense avec le mot qui tient lieu de la masse des objets de la classe aussi exactement que le numéro du régiment représente les hommes qui le composent. Le mot, par ses relations nombreuses, se fixe dans la mémoire avec une grande solidité. Souvenir à la fois auditif, visuel, graphique, et par-dessus tout, souvenir d'ar-

(1) Cf. Ribot. *Enquête sur les idées générales*, octobre 1891. *Revue philosophique*.

ticulation [1], il se trouve être un souvenir triplement musculaire (mouvements pour le lire, l'écrire et le prononcer) et par suite il est tout à notre discrétion. Il est protégé contre l'oubli et solidement fixé dans le souvenir par ses quatre racines : accolé successivement à tous les objets de la classe qu'il désigne, il acquiert par son association avec chacun d'eux, le pouvoir d'éveiller le souvenir d'un nombre de ces objets d'autant plus grand que la mémoire est plus riche en expériences. Et de ce pouvoir nous sommes si sûrs, pour l'avoir éprouvé des milliers de fois, que, la plupart du temps, nous n'avons dans la pensée que le mot, à peine « appuyé » par une fugitive et vague image. Souvent même, nous l'avons dit, cette image n'a pas le temps de s'éveiller.

Mais, qu'on arrête l'attention sur le mot, les images, les idées associées vont s'éveiller en foule : l'armée de première ligne qui comprend les souvenirs saillants ou habituels, est aussitôt mobilisée, puis arrivent les souvenirs secondaires et ainsi de suite. Qu'on étudie cette puissance d'évocation du mot au moment où l'on prépare une conférence sur un sujet, ou au moment où l'on compose le plan d'un chapitre, et on sera émer-

(1) Cf. Ballet. *Le Langage intérieur*, p. 73.

veillé du prodigieux travail qui s'opère en nous sans que nous y soyons pour grand'chose, notre rôle se bornant à défendre la conscience contre les distractions.

On le comprend maintenant : l'idée générale ne *représente* rien, puisqu'elle se réduit la plupart du temps à un mot. L'idée de représentation implique l'idée d'un *décalque* de la réalité. Or ici, il y a *substitution* à la cohue des objets d'une classe, d'un signe en grande partie arbitraire, commode, bien « en main ». De la sorte, dans nos jugements, dans nos raisonnements, nous spéculons sur ces signes tout comme le mathématicien qui, après avoir spéculé sur des lettres algébriques, obtient en fin de compte des résultats géométriques; ou, pour reprendre notre comparaison du début du chapitre, nous avons réparti la masse chaotique des faits particuliers en escouades, en bataillons, en régiments; ces unités ne suffisant point encore pour la facilité des opérations intellectuelles, nous avons fondu les régiments en brigades, les brigades en divisions, etc. Mais le vulgaire ne s'est pas élevé jusqu'à ces unités supérieures élaborées par les efforts de milliers de savants et qui, comme l'idée de vertébrés, commandent aux milliards de caractères que renferment les six cent mille espèces animales.

Aussi, pour fixer avec la dernière netteté la nature de notre représentation, devons-nous l'étudier sous la forme la plus haute. Cet examen est d'autant plus urgent que nombre de savants se flattent de pénétrer par le moyen de la science jusqu'au cœur même de la réalité substantielle des choses : il est indispensable à notre démonstration de détruire de telles illusions, et de prouver que la science n'est, elle aussi, qu'un ensemble de procédés destinés à classer les phénomènes, à nous les représenter commodément, et qu'elle laisse la réalité hors de ses prises, que tout son effort est dirigé vers l'utile, non vers le *vrai*. Cette tâche accomplie, il nous sera loisible d'examiner en quoi consiste notre croyance à la vérité des choses.

CHAPITRE IV

NATURE DE NOTRE REPRÉSENTATION DE LA RÉALITÉ (*suite*), LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE

La connaissance scientifique a été la reprise avec une grande unité de vues et beaucoup plus de précision, du plan suivi par le vulgaire dans l'organisation des perceptions élémentaires, organisation qui consiste en la projection sur le tissu des données musculaires, des données des autres sens. Ce plan, la connaissance vulgaire n'a pu le suivre dans la formation des idées générales, à cause des difficultés de sa réalisation. Aussi ces idées générales sont-elles fort disparates, ainsi que nous l'avons vu. La science va reprendre la tradition interrompue, si nous pouvons ainsi dire, et ce désordre des idées générales, elle va l'ordonner et elle organisera toute notre connaissance du monde extérieur sur un seul plan ; c'est dire qu'elle va essayer de tout traduire en données musculaires, ce qui lui permettra d'éliminer la qualité pour la remplacer par des quantités mesurables.

La connaissance scientifique ne diffère donc pas essentiellement de la connaissance vulgaire ; elle ne pénètre pas plus avant dans la nature des choses. Dans la perception, nous avons groupé toutes les données des divers sens autour des données musculaires, parce que nous y avons été contraints par l'importance prédominante de ces dernières données. La science, elle, subit la même nécessité ; mais cette nécessité se tourne pour elle en bienfait, parce que les données musculaires sont seules susceptibles d'être mesurées avec une grande précision, de sorte que là où la connaissance vulgaire se contente d'à peu près, la science introduit la mesure rigoureuse.

Ce premier coup d'œil sur la nature de la connaissance scientifique nous permet d'entrevoir que le savant conscient de son rôle ne partagera pas l'enthousiasme naïf et aveugle des Leucippe et des Démocrite : il n'espérera point, comme eux, surprendre la réalité dernière dans les atomes, et il saura que sa croyance porte entièrement sur les données des sens et sur leurs rapports, tout comme la croyance vulgaire. Mais au lieu de les affirmer en gros, comme l'ignorant, il les affirme avec précision, il les mesure et il soumet au calcul ses prévisions, qui atteignent dès lors à un très haut degré de probabilité et presque à la certitude.

Ne craignons pas de le répéter à satiété, la méta-

physique laissée de côté, nulle science ne nous fait connaître quoi que ce soit de la nature dernière des phénomènes qu'elle étudie. La réalité est toujours *qualitative*, puisque toute réalité se résout en sensations et en rapports entre ces sensations, toutes choses qui sont des phénomènes de conscience. Or la qualité est ce qu'elle est : élément irréductible, abandonné aux hypothèses métaphysiques ; elle est pluralité, diversité absolue ; elle ne peut être emprisonnée directement dans aucune formule, ni être calculée en elle-même. Aussi verrons-nous la science chasser cet élément irrationnel et irrémédiablement indomptable. Elle l'oublie, elle ne s'en inquiète pas, elle ne daigne faire sur lui aucune spéculation. Toutes les forces vives du savant sont orientées non vers le connaître, mais vers le prévoir. Savoir, c'est classer, pour prévoir. Toute science, par cela même qu'elle est quantitative, n'est qu'un symbolisme de la réalité, qui est qualitative. Toute science considérée d'ensemble n'est et ne peut être qu'un système de ruses habiles destinées à livrer à notre prévision ce qui, en soi, y échappe à jamais.

La matière de la science, ce sont nos perceptions, qui, nous le répétons, se résolvent à l'analyse en sensations et en rapports entre ces sensations ; le monde extérieur s'évanouit de la sorte en une

poussière d'éléments qualitativement différents, et qui dit objet, dit pluralité. Il est inutile de le démontrer à nouveau ; inutile aussi de rappeler que nos idées générales sont des substituts de cette pluralité. Or, si les caractères saillants de l'objet sont la dissemblance et la pluralité, le caractère saillant de la pensée c'est l'unification. Penser, c'est appauvrir pour unifier. Il y a donc une antinomie irréductible entre la pensée qui doit tendre à l'unité et la poussière des phénomènes objectifs : cette antinomie aurait dû dès longtemps amener les philosophes à reconnaître que la science ne peut être la connaissance du réel, et qu'elle n'en peut être qu'un appauvrissement, qu'un symbolisme.

Il est clair, en outre, que l'unification poursuivie par la science ne peut être que purement extérieure, puisque toute tentative de réduire réellement à l'unité les données de deux sens différents serait absurde. Il n'y a d'assimilation possible qu'entre éléments et rapports de même nature. Si nous percevons une ressemblance entre natures différentes, cette ressemblance ne peut être qu'extérieure aux choses : par suite, nulle assimilation n'est possible entre les données de nos divers sens. Il est vrai que nous assimilons un son éclatant et une lumière éclatante : mais qui ne voit que c'est là une assimila-

tion grossière des éléments quantitatifs inhérents à toute sensation ?

Les données d'un même sens diffèrent aussi qualitativement et sont irréductibles. Le vert diffère du rouge, et lors même que la science démontrerait la ressemblance des causes objectives des sensations de couleur, aucun pas en avant ne serait accompli, car les états psychologiques sont, eux, différents en nature et irréductibles. Nos assimilations sont factices; si nous sentons que le vert ressemble plus au rouge qu'au son de la trompette, si ces sensations ont un air de famille, cet air leur vient de circonstances extérieures : c'est que, pour percevoir une couleur quelconque, les mêmes antécédents et concomitants sont nécessaires. D'abord, c'est le même sens qui perçoit et il faut que l'œil soit ouvert, qu'il fasse jour, etc. En outre, cet air de famille tient à la nature de la conscience, qui n'est pas d'une grande précision; elle voit un peu gros; les nuances délicates lui échappent, et ce qu'on appelle le *seuil* de la sensation, c'est en quelque sorte le degré jusqu'auquel doit s'enfler l'action physiologique pour attirer un regard de la conscience. Ainsi la différence de deux poids n'est perceptible que si l'un dépasse l'autre de 1/17e, etc.

Dans un même ordre de sensations, on a une série de sensations reconnues semblables et qui ne

diffèrent que par l'intensité. Ces différences d'intensité sont comparables : telles les intensités croissantes d'une même lumière ; mais dès qu'il y a différence qualitative, c'est fini : aucune comparaison de fond n'est possible. On ne compare pas le vert au rouge, ni le son d'une flûte au son d'un tambour ; ou si comparaison il y a, la comparaison ne peut plus être qu'extrinsèque.

Mais, qu'on veuille bien le remarquer, pour un même sens, notre comparaison des intensités demeurerait vague et limitée à quelques cas simples, si nous ne pouvions venir en aide à la grossièreté de discernement de la conscience par une éducation appropriée. Le rapport qui existe entre un poids pris comme type et ma sensation est variable, puisque ma sensation de poids varie elle-même et grandit avec l'état de fatigue, avec la maladie, avec l'âge. Mais nous le supposons invariable : nous portons toute notre attention sur les poids extérieurs, nous apprenons à ne pas tenir compte des modifications subjectives de nos sensations et nous nous élevons à la conception du poids objectif, immuable ; la pesanteur perd le subjectif qui est en elle ; on la conçoit comme un rapport entre un poids type, par exemple le gramme, et l'attraction terrestre. C'est ainsi que nous détachons nos sensations de nous, que nous créons un non-moi absolument

indépendant de nous, précis, net. Dès lors, quand nous pensons comparer des états subjectifs, c'est tout autre chose que nous assimilons, tant nous devenons promptement incapables de discerner, dans nos prétendues données des sens, ce qui est réellement apporté par la conscience, de ce qui y est introduit indirectement, en fraude, sous forme d'inférences instantanément réveillées.

Il résulte de ce qui précède que nous ne pouvons directement assimiler, ni, par suite, unifier les données des sens. Si nous ne possédions pour cela des moyens *indirects*, notre monde extérieur se composerait pour nous des données irréductibles des six sens, et souvent même des données irréductibles d'un même sens. Notre connaissance étant une classification de ressemblances, une unification, et nulle ressemblance, nulle classification, nulle unification n'étant possible, nulle connaissance ne serait possible non plus. Notre monde extérieur serait incohérent. Heureusement la connaissance vulgaire a tourné la difficulté en assimilant sous des rapports extérieurs les choses non assimilables. Cette classification reposant sur des caractères souvent superficiels, accidentels, n'a pas grande valeur, et la science a dû reprendre toute cette œuvre sur le plan que nous imposait notre nature psychologique elle-même. C'est ce que nous devons étudier maintenant.

Notons d'abord que le premier mouvement de la science est d'augmenter dans une mesure considérable la pluralité et le désordre. Elle multiplie les données, et là où le vulgaire n'aperçoit qu'unité, elle cueille une riche moisson de différenciations. Par exemple, le vulgaire connaît un grand nombre des effets ordinaires de la chaleur : le savant en connaît un bien plus grand nombre ; par ses expériences, il en provoque sans cesse de nouveaux ; il étudie l'influence de la chaleur dans des circonstances très variées, sur des corps dont l'ignorant ne soupçonne même pas l'existence. Que l'on compare les renseignements que possède sur l'électricité un paysan illettré avec ceux que possède sur le même sujet un docteur ès sciences physiques ! Aristote accuse les *idées* de Platon de doubler le nombre des objets pour le mieux réduire : la science centuple ce nombre : elle s'efforce d'obtenir sur chaque phénomène autant de points de vue complémentaires que nous avons de sens. Et chacun de ces points de vue, elle l'enrichit de détails aussi nombreux que possible. Elle a recours à des instruments qui, en accroissant prodigieusement la puissance de nos sens, accroissent par là même prodigieusement le nombre des données. Le télescope entr'ouvre à l'astronome l'infini de l'étendue, et le microscope accumule par millions les découvertes nouvelles.

D'autres instruments vont cueillir des données jusque sur les montagnes presque constamment inaccessibles, et les instruments de précision permettent de saisir des différences de moins d'un centième de millimètre et d'un dixième de milligramme. En résumé, les savants entassent les données et dans ces données, les différenciations. Le chaos semble insuffisant et tous travaillent à l'augmenter.

Mais ce n'est là que le premier mouvement de la science : le second va être l'organisation de ce désordre croissant en un ordre croissant. Ou plutôt, ces deux mouvements sont inséparables l'un de l'autre et se développent de concert; c'est cette multiplication des données qui va permettre aux savants de classer l'homogène simple avec l'homogène. Chaque point de vue fragmentaire sur les choses permet de dégager les éléments comparables. Géométrie, mécanique, chimie, physique, et dans la physique, chaleur, optique, etc., sont autant de ces points de vue fragmentaires. C'est ce broyage des phénomènes concrets qui permet d'en retirer le métal dont est faite la science.

Reste à examiner comment s'opère l'œuvre propre du savant qui est de distribuer le semblable avec le semblable : il est clair, après ce que nous

avons dit plus haut, que cette unification ne peut être qu'artificielle. Le monde extérieur est constitué par les données des sens : ces données ont entre elles des rapports qui vont des rapports purement fortuits aux rapports absolument invariables. La science ne s'occupe pas du fortuit, mais lorsqu'elle découvre entre telles et telles données des rapports invariables, ces données peuvent désormais se servir mutuellement de signes, et si nous pouvons tenir à discrétion l'un des termes du rapport, par là même, nous tiendrons aussi les autres termes à discrétion. Il faut et il suffit pour cela que le terme qui sert de signe soit susceptible de mesure et que les rapports que les autres termes soutiennent avec lui soient invariables.

Le plan sur lequel est construit la science doit être uniforme : aussi les savants ont-ils dû choisir comme signe de tout le reste une donnée d'une généralité et d'une constance très grandes. Cette donnée devait en outre être très précise et surtout exactement mesurable.

Ainsi, précision présentative et représentative, universalité ou tout au moins grande généralité, tels devront être les caractères de la donnée fondamentale à laquelle on reliera peu à peu toutes les autres données par la découverte de rapports fixes.

Cette donnée, nous l'avons vu, ne pourra être la

couleur, parce qu'elle n'est ni assez constante, ni assez fixe, ni susceptible de mesure précise. On ne voit pas de couleurs dans l'obscurité ; les gaz sont incolores ; de plus un organe exercé ne distingue guère des nuances de lumière dépassant 1/120. Des daltoniens ont vécu sans même s'apercevoir des imperfections de leur organe de la vue. En outre la lumière est un attribut tout à fait secondaire des objets ; elle agit à travers l'espace et il est loisible de se demander si elle n'est point une force *sui generis*, répandue dans l'univers entier, ayant une existence propre, indépendante de celle des corps qui la manifestent.

Les imperfections des données de l'ouïe et de l'odorat sont sensiblement les mêmes que celles de la lumière. Nous ne parlerons pas du tact, qui ne doit son rang dans notre vie psychologique qu'à son étroite union avec le sens musculaire, et qui par lui-même n'aurait pas grande valeur.

Restent les données musculaires, soit en elles-mêmes (résistance, poids, mouvement), soit dans leurs formations secondaires (étendue tactile et espace visuel). Ces données sont universelles, constantes et nécessaires. Nous avons vu plus haut que chronologiquement, le mouvement est antérieur à la sensation, que toute sensation est une conséquence de quelque mouvement. Nous savons en

outre que toute sensation implique des éléments moteurs et que des mouvements sont non seulement les antécédents obligatoires, mais encore l'accompagnement nécessaire de toute sensation. Nous avons vu que ce qui distingue notre monde extérieur de notre monde intérieur, c'est que le monde extérieur se compose de données qui varient avec nos mouvements, le monde intérieur de données qui ne varient pas avec nos mouvements. D'autre part, nul état de conscience n'est pour nous plus continu que celui de la résistance « en effet, que nous soyons assis, couchés, debout ou en marche, ce sentiment ne cesse pas d'être présent dans notre esprit, dit James Mill. Tout ce que nous touchons résiste au même moment, tout ce que nous entendons, voyons, goûtons, odorons, nous suggère l'idée de quelque chose qui résiste ». Toute action du monde extérieur sur moi, ou de moi sur le monde extérieur, implique mouvement de l'objet, ou de moi, et résistance de l'objet. S'il ne résistait pas, l'objet n'existerait pas. Si nous n'avions pour *vérifier* les données des autres sens la résistance, notre vie psychologique ne différerait guère du rêve. Tous les autres sens ne peuvent au contraire corriger celui-ci : lorsqu'il est atteint par la maladie, les désordres les plus graves naissent, tels que l'agoraphobie, la peur des espaces. Au con-

traire, *Laura Bridgman*, qui en était réduite à peu près à ce sens, était intelligente et avait du monde extérieur toutes les notions essentielles.

Ajoutons que la résistance est nécessairement conçue comme identique objectivement et subjectivement, et qu'elle est facilement traduisible en termes d'espace linéaire (balance, dynamomètre, etc.). De plus toutes les données musculaires peuvent se traduire les unes en les autres avec exactitude, et elles sont susceptibles des mesures les plus rigoureuses que l'on connaisse.

Il résulte des considérations qui précèdent que la meilleure méthode d'organisation des phénomènes consiste à dresser le catalogue de tous les rapports fixes entre les diverses données et les données musculaires, dont l'importance est fondamentale. Ce catalogue toujours ouvert, toujours en voie de développement, s'enrichit journellement des découvertes faites dans tous les pays où l'on travaille. Descartes eut le premier la claire notion du but commun des efforts des générations de travailleurs. Sa vaste conception du mécanisme universel lui a été suggérée par le sentiment que les qualités primaires de la matière (c'est-à-dire les données musculaires) sont les données universelles auxquelles les autres données doivent être ramenées (rattachées, dirions-nous). Elles constituent

le fondement solide sur lequel est édifié notre connaître.

Toutefois, comme l'a fort bien compris Leibniz, le mécanisme n'est encore que le dehors de la réalité; il n'en est qu'un symbole, car la réalité est qualitative, de sorte que la science, qui est quantitative, élimine le plus possible la réalité pour se jouer à la surface des choses. Cette conclusion se dégagera bientôt nettement.

Si nous allons au fond de toute affirmation scientifique, nous constaterons que l'effort collectif tend à *substituer* à toutes les données non pas seulement une donnée musculaire, mais la donnée musculaire précise par excellence, le mouvement.

Mais le mouvement n'est précis que parce qu'il est mesuré indirectement. On le mesure par des espaces parcourus dans des temps donnés. La notion de temps, à son tour, nous a été donnée primitivement par le mouvement apparent du soleil et des astres, c'est-à-dire par des espaces parcourus. Les instruments qui mesurent le temps, le mesurent au moyen de mouvements uniformes, c'est-à-dire au moyen d'un mouvement synchrone avec celui du soleil ou plus exactement au moyen d'un mobile qui parcourt des chemins égaux pendant que les étoiles fixes décrivent des chemins apparents égaux.

De la sorte, dans la laborieuse république des chercheurs, nous voyons chaque fourmi collaborer à l'œuvre commune qui tout entière est faite de données musculaires. La science à son état de perfection serait constituée par des myriades de substitutions aux données irréductibles des sens, de données mesurables, de sorte que l'irréductible lui-même serait mis à notre discrétion indirectement et deviendrait susceptible de mesure.

Aussi voyons-nous la science de l'espace faire de considérables progrès dès l'antiquité, comme si de tout temps on eût pressenti la nécessité de ne rien laisser de fragile ni d'obscur dans ce fondement qui allait supporter le poids de l'édifice entier. Et, chose curieuse, déjà dans ces sciences élémentaires, la méthode de substitution, d'élimination de l'inconnu, s'est révélée comme l'unique méthode susceptible de nous conduire à des résultats précis. Nous pouvons dès la géométrie surprendre le secret et en même temps le vice radical de tout notre connaître, qui ne tend nullement à *savoir*, mais à *disposer de*. La géométrie n'est que l'art de mesurer les solides et les surfaces : elle n'arrive à des conclusions rigoureuses que parce qu'elle démontre que tout se passe comme si les choses de sa compétence étaient formées de quelques éléments

d'une simplicité absolue pour notre esprit. On élimine tout ce qui ne peut être directement réduit et on réduit le reste. Les surfaces sphériques, par exemple, ne peuvent être mesurées que très empiriquement; mais il suffit que tout se passe comme si la surface de la sphère était engendrée par la révolution d'une demi-circonférence autour de son diamètre. Mais la circonférence elle-même, en tant que ligne courbe, n'est pas mesurable directement : aussi tourne-t-on la difficulté : on mesure à sa place des droites qui en tiennent lieu. On remarque qu'on peut sans inconvénient lui *substituer* un polygone régulier d'un grand nombre de côtés : on obtient ainsi entre le diamètre (ligne droite) et les côtés du polygone (lignes droites) un rapport que l'on peut obtenir aussi approché qu'il est nécessaire pour la pratique. Partout, aux éléments réfractaires à la mesure, on substitue autre chose de mesurable qui en tient lieu.

Quant aux éléments mesurables, on les ramène de proche en proche, par la découverte d'équivalences, à des éléments de plus en plus simples. L'aire du cercle est ramenée, nous venons de le voir, à l'aire du polygone inscrit. Mais celle-ci est prouvée être équivalente à la somme des aires de tous les triangles ayant pour sommet le centre et pour bases les côtés du polygone. On substitue de

même à l'aire du triangle un rapport très simple entre la base et la hauteur. De la sorte, la comparaison de deux circonférences, de deux triangles, etc,. revient à comparer des rapports simples entre des lignes droites.

Tous les efforts des générations successives de mathématiciens ont constitué à l'heure qu'il est un admirable système de ruses destinées, non seulement à mesurer indirectement ce que nous ne pouvons mesurer directement, mais encore à ramener toutes ces mesures indirectes à des rapports très simples entre des lignes droites. Or le seul rapport intrinsèque entre lignes droites, c'est un rapport de longueur, et l'examen de ce rapport aboutit en fin de compte à la superposition directe (lorsqu'elle est possible). Lorsque la superposition directe est impossible, on a recours à une ligne moyen-terme et à deux superpositions successives : car il est clair que deux lignes égales à une troisième sont égales entre elles.

Si nous examinons en psychologue les résultats obtenus par cette analyse sommaire, et si nous nous demandons pourquoi l'accumulation des efforts persévérants des mathématiciens depuis Pythagore jusqu'à nos jours s'est opérée dans un sens unique, sans tâtonnements, sans divergences de vues, nous ne trouverons qu'une réponse : c'est que la ligne

droite est la donnée la plus simple et la plus précise qui soit, du sens le plus précis qui soit.

Comme nous le disions précédemment « cette expérience d'une simplicité extrême est accompagnée de l'intuition parfaitement certaine que nul élément inconnu ne peut s'introduire dans une perception aussi limpide des objets les plus simples qui soient au monde ». La perception que nous avons de la ligne droite est la seule qui ne contienne nulle inférence. L'intuition embrasse instantanément et parfaitement le contenu intégral de l'expérience.

Ajoutons que le souvenir que nous avons de la superposition de deux lignes droites est d'un genre très particulier. Cette représentation est pour une large part présentative. Il est impossible d'imaginer une ligne *sans la tracer effectivement*, sans mouvoir, si peu que ce soit, les globes oculaires. L'état présentatif et l'état représentatif correspondant ne pouvant coexister dans la conscience, il en résulte que dans le souvenir d'une ligne droite nous ne nous souvenons que de la donnée proprement visuelle ; nous percevons à nouveau toute la donnée musculaire qui est la donnée essentielle. De là l'extrême netteté de cet élément dans notre représentation.

Quoique nous sachions que nous ne pouvons arriver à superposer d'une façon indiscernable les

lignes les plus parfaites ; quoique le microscope nous révèle des inégalités réelles où la grossièreté de nos sens ne nous en fait point apercevoir ; nous savons aussi que nous pouvons approcher de plus en plus de la perfection : nous concevons facilement une élimination progressive des imperfections ; et si des lignes absolument droites et égales sont une conception irréalisable pour notre imagination, la vitesse acquise dans les éliminations successives des imperfections, nous donne de l'élan pour aller plus loin et pour nous élever *in limine* jusqu'à la perfection absolue : nous nous faisons ainsi une représentation symbolique fortement aidée par le langage. Et actuellement, ma superposition de deux lignes droites est verbalement parfaite. Je puis corriger, idéaliser et par le langage me figurer que je pense des lignes absolument parfaites. Cette croyance est d'ailleurs acceptée par le philosophe qui en reconnaît la légitimité pratique.

Il est inutile de poursuivre ce développement, et d'indiquer combien cet ensemble de *ruses* appelées l'algèbre, a permis au géomètre de simplifier ses problèmes. Il suffit que nous ayons fait saisir en quoi consiste la science géométrique. Elle est un vaste système de substitutions : à des éléments dont la mesure directe est difficile, on substitue des éléments très facilement mesurables ; à des éléments

réfractaires à toute mesure, on substitue des éléments mesurables, qui tiennent lieu de ces éléments réfractaires, et enfin aux éléments complexes on substitue des éléments de plus en plus simples, jusqu'au plus simple de tous, la ligne droite.

Les données musculaires sont seules constantes, et parmi ces données, la notion d'espace telle que la fournissent les muscles oculaires et la vue, a été étudiée et réduite, par les efforts d'innombrables savants, en un système admirable de substitutions commodes et précises. Il est clair par conséquent que toutes les sciences devraient constituer un système de rapports permettant, en dernière fin, de *substituer* à toutes les données hétérogènes qu'elles étudient, la donnée précise et commode par excellence. Ce que devraient faire les savants, le font-ils ? Un court examen va nous permettre d'affirmer que oui.

Cet examen terminé, notre conviction sera définitivement assise que toutes les sciences expérimentales ne sont que des systèmes de substitutions ayant pour but, non de savoir (car quelle bizarre façon de pénétrer dans la nature d'une chose que de lui substituer autre chose !), mais de prévoir afin de disposer de... Encore une fois, les théories scientifiques n'ont rien à débattre avec la

vérité, mais seulement avec l'utilité. Les hypothèses métaphysiques, contrairement à l'opinion régnante chez les positivistes, n'ont que bien peu de choses à tirer des sciences (la psychologie mise à part). La croyance, en science, n'affirme que des rapports et la constatation de ces rapports n'a pour but que de permettre la substitution du simple au complexe : ces systèmes de substitutions vérifiées ont pour inspirateur unique le désir d'asseoir solidement notre domination sur la nature à laquelle nous ne commandons « qu'en obéissant à ses lois ».

Mais procédons à l'examen annoncé. Ce qui nous frappe tout d'abord, lorsque nous parcourons un livre de physique, n'est-ce point l'extrême importance qu'y prend l'étude directe des notions dues au système musculaire, depuis la notion de pesanteur jusqu'aux notions de solidité, de fluidité, de ductilité, de rétractibilité, de compressibilité, d'élasticité ?

La seconde observation qui saisit, c'est la cohérence des efforts pour ramener toutes les mesures à des mesures d'espaces parcourus. Le temps nous l'avons vu, est lui-même traduit en espaces parcourus par une aiguille. L'heure, c'est le temps que met l'aiguille des minutes à parcourir d'un mouvement uniforme, semblable au mouvement apparent des étoiles fixes, un polygone régulier de soixante côtés.

De même, les lois de la chute des corps sont exprimées en espaces parcourus dans des temps déterminés. Les effets particuliers de la pesanteur sur chaque corps[1] sont mesurés par la balance : cet instrument nous met à même de juger par la vue du déplacement d'une aiguille, du sens de l'inégalité de deux masses, et par suite, d'établir des séries de masses-étalons pour la commodité de nos pesées.

Aréomètres, baromètres, thermomètres, manomètres, sont la transposition en longueurs linéaires de phénomènes non mesurables directement. Pour l'électricité, qui échappe presque toujours à nos sens, on a tourné la difficulté; on tâche de lui faire produire des mouvements visibles (écartement des rubans d'or de l'électromètre, déviation de l'aiguille magnétique, balance de Coulomb).

Mais ce qui, plus que ces considérations particulières, pourra nous permettre de saisir le procédé partout identique de la science, ce sont les théories générales. De toutes les affections de la matière, aucune, avons-nous dit, n'est plus distincte que le changement relatif dans l'espace. D'autre part, tout mouvement étant convertible exactement en termes d'espace linéaire, nous verrons les efforts des physiciens converger vers un problème unique,

(1) Ou plus exactement les masses qui en un même lieu sont proportionnelles aux poids.

protée aux mille formes : découvrir entre tous les phénomènes et certains mouvements mesurables des rapports constants et définis tels qu'on puisse partout substituer au qualitatif le quantitatif, au complexe le simple, et au simple le plus simple. Ici la méthode, si elle se présente sous une forme différente, est semblable cependant à la méthode géométrique : elle consiste dans la formation d'un vaste système de *substitutions*. Partout où cela est possible, on établit des équivalences exactes entre deux termes, puis on cherche à trouver entre ces équivalences et d'autres précédemment établies de nouvelles équivalences. Ces équivalences sont en quelque sorte des otages que nous donnent de leur docilité les phénomènes, otages qui nous mettent à l'abri de leurs rébellions. C'est ainsi qu'on a établi des relations définies entre les divers sons musicaux et les mouvements vibratoires de l'air; entre les couleurs et les mouvements vibratoires d'un éther hypothétique, et qu'on tente actuellement une entreprise analogue pour l'électricité. Après avoir spéculé sur ces mouvements on se trouve disposer des choses mêmes, et ces études indirectes sont fécondes en découvertes réelles.

Malheureusement, la grande découverte de la théorie mécanique de la chaleur et les belles expériences de Joule, de Hirn, de Mayer sur l'équi-

valent mécanique de la chaleur, ont introduit dans le langage des savants, dont la culture logique est pour l'ordinaire assez faible, des expressions impropres qui ont égaré la pensée moderne. Au lieu de parler seulement d'équivalence, on a parlé de *transformation* : on a cru que le mouvement *devenait* de la chaleur, que les vibrations ondulatoires *devenaient* de la lumière. En d'autres termes, où il n'y avait qu'un système de substitutions commodes, on a vu des explications[1]. Cette confusion fait corps avec celle qu'a introduite dans la science le mot équivoque de cause, avec son cortège de sous-entendus anthropomorphiques. Au lieu de constater des séquences et des coexistences, on se figure des *transformations*. Dire, comme certains physiciens l'ont fait, que l'électricité est *cause* de toutes choses, ou comme certains autres que c'est la chaleur, cela ne présente aucun sens[2]. Nous trouvons de même fort vicieuses, les propositions dans lesquelles on affirme que l'électricité, la lumière, sont des « modes du mouvement ». On

(1) Nous devons reconnaître toutefois un progrès considérable dans l'enseignement supérieur actuel en France. On n'y parle plus guère de la théorie mécanique de la chaleur. On a substitué à cette formule foncièrement métaphysique un mot excellent, celui de *thermodynamique*, ou science des *rapports* entre la chaleur et le travail mécanique, abstraction faite de toute hypothèse, de toute représentation hypothétique de la chaleur.

(2) Cf. Grove, *Corrélation*, trad. française, p. 247.

pourrait dire tout aussi justement que le mouvement, l'électricité, sont des modes de la chaleur ou de la lumière. Tout ce que nous pouvons dire, en saine logique, c'est qu'il y a entre ces diverses affections de la matière des rapports fixes. L'une remplace l'autre suivant des lois invariables. Cela constaté, comme le mouvement est la conception la plus susceptible de mesure précise, c'est en termes de mouvement que nous essayons de traduire toutes les affections de la matière. Le mouvement est, par sa constance, comme la langue maternelle de la pensée scientifique, langue fort nette, et nous ne comprenons bien les langues étrangères qu'en les traduisant en cette langue. Le grand problème à résoudre, c'est d'établir ces équivalences, d'exprimer toutes les forces physiques en mesures et en nombres, ce qui n'est possible qu'à la condition de tout traduire en mouvement. C'est ainsi qu'il n'est, en physique, nulle part question de sons, mais uniquement de mouvements vibratoires, de vitesses de transmission de ces mouvements, de longueurs d'ondes, etc. En optique, il n'est question que de mécanique et de géométrie.

Est-ce à dire que les sons ou la lumière *soient* du mouvement? Nullement, mais sons, lumière et mouvements ont entre eux des liens de coexis-

tence et de séquence absolument constants et par notre connaissance précise des lois du mouvement, nous devenons indirectement maîtres des phénomènes qui échappent à nos prises directes.

Il en est de même en chimie. La théorie atomique est un simple artifice logique tout à fait assimilable à l'artifice par lequel on substitue aux lignes courbes non mesurables des lignes droites. Les esprits pénétrants, comme ceux de Dumas, de Laurent, de Würtz, n'attribuent aux atomes aucun caractère de réalité[1]. Tous trois s'accordent à reconnaître que l'indivisibilité des atomes est une pure hypothèse, et même une hypothèse non nécessaire à la chimie, mais seulement commode. Ces atomes eux-mêmes ont suggéré à Maxwell et à Thomson, leur curieuse hypothèse des anneaux-tourbillons[2]. D'ailleurs à cette hypothèse atomique qui groupe les atomes sur un plan, tend à se substituer une théorie nouvelle fondée sur la disposition relative des atomes dans l'espace, ou stéréochimie (hypothèse de Le Bel et Vant'hoff). Mais la théorie atomique demeure aujourd'hui

(1) Dumas. *Philosophie chimique*, leçon VI. — Laurent. *Méthode de chimie*, p. 125. — Würtz. *Théorie atomique*, conclusion, p. 236.

(2) *Revue scientifique. Théorie atomique*, Maxwell, 2 sept. 71. — *Les dimensions des atomes*, par W. Thomson, 16 mars 72. — *Les molécules des corps.* Clerk Maxwell, 18 oct. 73.

encore un artifice excellent destiné non à connaître mais à *disposer de*. Cet artifice réussit et les chimistes ont découvert un grand nombre de corps par des constructions sur le papier. Par exemple, la formule du *toluène* est $C^6H^5CH^3$; celle de l'essence d'amandes amères C^6H^5CHO : l'examen de ces deux formules prouva qu'il suffisait de remplacer deux atomes d'*H* par un d'*O* pour convertir le toluène en essence d'amandes amères et M. Grimaux a recherché et réalisé cette conversion. De même, c'est déductivement qu'une armée de chercheurs a trouvé dans le goudron de houille les splendides couleurs qu'on en retire; qu'on a converti l'assa fœtida en essence de vanille. Cette fiction, cet artifice, cette hypothèse improbable, logiquement absurde, d'atomes insécables, réussit donc merveilleusement dans la pratique, et cela suffit pour ôter aux chimistes toute espèce de regret d'être devant la nature intime de la matière aussi ignorants qu'au premier jour.

En résumé, les sciences physiques et chimiques et par suite les sciences qui en dépendent, comme la physiologie, ne sortent pas du monde des apparences. Lier ces apparences en systèmes d'équivalences aussi exactes que possible, de façon à ce qu'il soit loisible de remplacer l'inconnu par quelque chose de plus familier à l'esprit, le com-

plexe par le simple, le non-mesurable par le mesurable, c'est là l'œuvre totale du savant.

Nous pourrions passer outre, tant la démonstration paraît suffisante, si nous ne tenions à insister sur le caractère encore si peu connu de la science psychologique. Notre éducation universitaire nous a tous si bien habitués à mêler sans cesse aux questions psychologiques des questions métaphysiques, que d'excellents esprits se refusent encore à voir dans la psychologie une science comme les autres. Ceux mêmes qui ont le plus fait pour la constituer en science indépendante, n'ont pas vu clairement le but que doit se fixer le psychologue : c'est que tout le monde sent qu'avec les phénomènes psychologiques nous pénétrons dans des couches de phénomènes moins superficielles : mille bruits sourds nous révèlent que nous approchons de la réalité dernière, et l'on est distrait de l'étude des faits de conscience par ce voisinage troublant. D'autre part, presque tous les hommes sont affligés d'un esprit grossier qui ne perçoit que les choses tangibles, matérielles, et qui est incapable de constater les résultats spirituels les plus considérables. Il en résulte que bien qu'elle fournisse leurs fondements à la pédagogie, à la morale, à la politique, la psychologie semble ne pas produire de résultats

pratiques : d'où, nouvelle raison pour refuser d'identifier son but avec celui des sciences qui fournissent des résultats aussi palpables que le télégraphe, les substances chimiques nouvelles, etc.

Cependant *la psychologie est*, ne craignons pas de l'affirmer, *une science uniquement pratique*. Elle, non plus, ne tend point à savoir, mais à prévoir pour pouvoir. Dès qu'au lieu de classer les phénomènes, de rechercher des équivalences qui permettront ensuite des substitutions et des représentations commodes des phénomènes, les psychologues désirent pénétrer dans la nature intime des phénomènes de conscience et tentent des spéculations sur les facultés ou sur la nature de l'âme, ils cessent d'être des psychologues pour devenir des métaphysiciens. C'est leur droit assurément, ces spéculations répondant à un besoin très vif et très légitime de l'esprit humain ; mais enfin ces spéculations sont nécessairement très bornées, promptement épuisées, puisqu'il n'y a que deux alternatives possibles, ou de rejeter avec Kant toute connaissance d'ordre supra-sensible, ou de faire de l'anthropomorphisme et de considérer le « *noumène* » comme analogue à notre intelligence ou à notre volonté. Quoi qu'il en soit, les psychologues sont toujours tentés de franchir les frontières de la science et il est très curieux de noter ces incursions fantaisistes

dans la métaphysique chez des positivistes qui sont persuadés qu'ils sont de purs savants!

C'est ainsi que Taine tente, après Spencer, la réduction à l'unité des phénomènes psychologiques, tentative manifestement absurde, puisque le qualitatif demeurera toujours, quoi qu'on fasse, irréductible. Il y a, dans cette entreprise, une très fâcheuse confusion. Ces métaphysiciens-sans-le-savoir traitent la psychologie comme une science; mais, faute de s'être rendu compte de la nature et du but des investigations scientifiques, ils traduisent en termes explicatifs, au sens métaphysique, ce qui n'est qu'une réduction à l'unité *extérieure aux phénomènes*, opérée en vue de la commodité de notre représentation.

Au contraire, le psychologue conscient de son rôle de savant, vit, comme le physicien, comme le chimiste, dans l'hypothèse. Il lui suffit que l'hypothèse *réussisse pratiquement*. Peu importe qu'elle n'ait nulle portée métaphysique, c'est-à-dire explicative, pourvu qu'elle augmente notre puissance sur les phénomènes. Le psychologue a une liberté très grande, limitée, non par la vérité de l'hypothèse, mais par sa fécondité. C'est ainsi que les psychologues n'ont point hésité à accepter l'hypothèse de l'évolution qui leur a permis de se représenter les choses avec une simplicité admirable,

en introduisant dans les études psychologiques la notion de genèse. Que demain la théorie de l'évolution soit remplacée par une théorie nouvelle, aucun des résultats trouvés par Spencer dans les admirables chapitres de sa psychologie concernant les sentiments ou la genèse de la notion d'espace, etc., ne se trouvera ébranlé, pas plus que la substitution à l'hypothèse de l'émission de Newton de l'hypothèse des ondulations d'Augustin Fresnel, n'a infirmé les découvertes faites en optique en conséquence de la théorie newtonienne. Les hypothèses sont en quelque sorte comme le terreau plus ou moins fertile qui sert de support et d'engrais à la plante.

C'est ainsi encore que les psychologues n'ont pas hésité, dès qu'il leur a été démontré que l'hypothèse réussissait, à admettre que les phénomènes de conscience sont la traduction en termes de conscience des états nerveux dont l'intensité et la durée atteignent un certain degré. Et cette hypothèse a renouvelé la science psychologique. Elle a amené des découvertes d'une grande valeur pratique sur la sensation, sur le plaisir et sur la douleur. Combien, par exemple, nos connaissances sur la mémoire ne gagnent-elles pas en commodité lorsqu'on considère, au lieu des états psychologiques, leurs supports physiologiques?

Aux lois psychologiques de la mémoire, on subs-

titue d'abord des lois physiologiques dont on peut se faire des représentations concrètes, et toutes ces lois physiologiques, on les ramène, ce qui est une simplification précieuse, aux lois générales de la nutrition. C'est ainsi que nous pouvons nous figurer tout souvenir comme un système dynamique d'éléments nerveux associés. Le travail de nutrition opéré dans les cellules, consiste pour elles à puiser dans le sang où elles baignent les éléments nouveaux et à remplacer, atome par atome, les atomes usés (et cela sans modification de structure, la nutrition ne créant rien et étant une force purement passive). Quand je puis, d'autre part, me figurer, dans chaque cellule, la lutte entre l'oubli et le souvenir comme le conflit de deux tendances — l'une, force « atavique » de la cellule vierge essayant d'éliminer les modifications, l'autre, force de modification cherchant à s'implanter — peut-on dire que ces concepts hypothétiques ne soient pas commodes? Peut-on nier qu'ils contribuent à augmenter notre facilité de compréhension et de précision? On peut ainsi *déduire* de quelques hypothèses physiologiques très simples les lois jusqu'alors empiriques de la mémoire; l'action de ces lois est clairement précisée, limitée. On peut *dériver* d'elles le mécanisme du souvenir, les lois psychologiques régissant l'acquisition et l'éveil des souvenirs, les faits

si curieux de dissolution régressive de la mémoire, les raisons de la marche que suit l'amnésie. Les conséquences pédagogiques de cette explication des phénomènes de la mémoire par la physiologie sont considérables : aussi que nous importe qu'on puisse discuter des hypothèses si fécondes? La seule question est de savoir si on en a de meilleures à offrir.

Ajoutons que cette hypothèse de la corrélation absolue des états psychologiques et des états physiologiques a jeté des flots de lumière sur le mécanisme de l'attention et de la volonté [1].

Est-ce à dire que cette théorie soit définitive? De telles questions sont du domaine de la métaphysique; le psychologue n'a pas, en tant que savant, à s'en préoccuper, et il doit même, quelle que soit sa conviction, se garder de la laisser paraître dans son exposé des faits. Comme tous les autres savants, il ne s'occupe que de chercher des coexistences et des séquences universellement constantes, et son but, répétons-le à satiété, c'est de classer et de maîtriser les phénomènes, et non de pénétrer leur nature.

Aussi nous semble-t-il que toutes les objections que l'on a adressées à la psychophysique n'ont guère de valeur, et les défenseurs de cette science nou-

(1) Voir entre autres les livres si riches en suggestions de M. Ribot, sur l'attention et sur les maladies de la volonté.

velle, faute d'avoir eu nettement conscience de leur rôle, ont laissé s'égarer le débat. Ils posent, comme tous les savants, des postulats hypothétiques, et on n'a pas le droit de leur demander si leurs postulats sont vrais, mais seulement si tout se passe comme s'ils étaient vrais et s'ils sont féconds. L'hypothèse de l'émission en physique a été longtemps suffisante, et la double hypothèse d'un éther et d'un mouvement ondulatoire propagé dans cet éther, est acceptée non comme *vraie*, mais comme non contredite et comme féconde en résultats. De même, le psychophysicien ne peut mesurer directement la sensation ; il tourne la difficulté et mesure par exemple les plus petites différences entre des sensations croissantes S^1, S^2, S^3..., etc. ; il admet le postulat indémontrable qu'entre deux termes consécutifs quelconques, l'accroissement est égal à l'unité (c'est-à-dire que $S^1 = S^0 + S^1$; que $S^3 = S^2 + S^1$, etc.). Cette fiction lui réussit, et peu lui importe qu'elle soit une hypothèse indémontrable. Il lui suffit d'arriver à des résultats pratiques importants par leur précision.

Cette science, jeune encore, doit aller de l'avant, dédaigneuse des objections d'ordre métaphysique qu'on lui adresse. Qui ne voit qu'une classification des sensations, extérieure aux sensations, d'après leur pouvoir dynamogène par exemple, serait d'une importance extrême pour l'éducation et l'hygiène ?

On a peine à se défendre de grandes espérances sur ce que donnera de résultats pratiques l'étude des mouvements musculaires considérés comme des expressions des états psychologiques. Et, encore une fois, le psychologue ne doit pas se laisser ébranler par les critiques portant sur ses hypothèses fondamentales : en science, la fin justifie les moyens, et si on introduisait en psychologie des hypothèses aussi aventureuses que celles qui réussissent en géométrie, en physique, en chimie, où serait le mal? *Oderint, dum metuant!* Enrôler les phénomènes, n'importe par quel artifice, et les avoir bien en main, cela suffit.

Si ce caractère essentiel des investigations scientifiques est voilé et si les savants en général ne se rendent pas compte de la nature de leur tâche, c'est que presque tous brûlent du désir d'*expliquer* les choses ; presque tous sont des métaphysiciens ardents, quoiqu'ils se défendent comme d'une injure du reproche de l'être ! Bien peu se résignent à leur rôle subordonné : la science n'est que la servante de l'industrie et de l'activité humaine, dont elle centuple l'énergie et la portée. Est-ce que toutes les grandes écoles scientifiques n'aboutissent pas à des écoles d'application ? Ne ressort-il pas d'ailleurs avec une éclatante évidence des

chapitres qui précèdent, que tout l'effort scientifique ne tend qu'à la domination du monde ?

Combien sont justes et fécondes les vues que nous avons exposées touchant l'importance du sens musculaire, cette conclusion que l'effort des sciences de la nature aboutit à l'industrie vient achever de le prouver : l'instrument qui a apporté le plus grand allégement à nos forces musculaires, c'est le levier. Comme le remarque profondément Proudhon, presque tout ce que l'homme entreprend peut se définir, du point de vue industriel, une création ou une rupture d'équilibre, et le levier seul, ou combiné à d'autres leviers, remplit ce double objet : il est à la fois instrument d'appui, d'arrêt, de préhension, de percussion, de division, de locomotion, etc.[1].

Tous nos membres eux-mêmes sont des leviers plus ou moins parfaits. Dans notre cabinet de travail nous pouvons oublier que le caractère essentiel du monde extérieur est d'être l'ensemble des choses qui résistent à nos mouvements et qui varient avec nos mouvements ; en effet, les seuls mouvements que nous y opérions, c'est de tourner les feuillets sur lesquels nous laissons courir notre plume ; ces mouvements nous sont très familiers ;

(1) *De la Justice*, etc., 6e étude. *Le travail*, ch. XXXIV.

ils perdent leur valeur révélatrice et nous oublions que toute relation active avec le dehors n'est possible que par nos muscles. Mais dès que nous considérons l'industrie, cette vérité nous apparaît partout. Et de ce point de vue, nous sommes frappés à nouveau de la parfaite convergence des efforts des innombrables légions de savants pour l'utilisation des puissances naturelles et nous nous expliquons l'unité profonde du plan d'après lequel est construit tout l'édifice de nos connaissances, depuis les perceptions élémentaires jusqu'aux théories scientifiques les plus élaborées.

Nulle part notre prétendue connaissance ne peut consister à connaître : les données des sens sont ce qu'elles sont et les rapports entre elles sont ce qu'ils sont. On n'en peut rien dire de plus. Mais l'étude des rapports de coexistence et de succession nous permet bientôt de remplacer la foule innombrable des individus par des classes peu nombreuses. La coordination et la subordination des rapports découverts, nous mettent à même de ramener à l'unité des groupes immenses de phénomènes, de les traduire en un langage commun, c'est-à-dire en termes musculaires, langue universelle et en même temps langue précise, vraiment scientifique, dont la connaissance familière met de plus en plus les forces naturelles à notre discrétion.

Mais domestiquer n'est point *expliquer* : supposons pour un instant que la science soit achevée ; que les générations successives de savants aient réduit en servitude la totalité des phénomènes extérieurs ; qu'elles aient établi, avec une précision absolue, l'équivalence en mouvements des sons, des couleurs, de la chaleur, de l'électricité, des phénomènes chimiques et même des phénomènes physiologiques. Supposons que nous puissions calculer, avec autant de certitude que nous prédisons une éclipse de lune, le jour de la mort d'un animal, il est clair que notre puissance sur la nature serait accrue considérablement. Nous serions les rois du globe, non pas des rois absolus, mais des rois constitutionnels, commandant aux phénomènes à la condition d'obéir aux lois qui les régissent ; mais cette prodigieuse puissance laisserait notre intelligence des choses en l'état : nous n'aurions pas fait un pas dans la connaissance de l'essence des choses. Le jour où j'aurai établi l'équivalence en mouvement de cette lumière, je n'aurai pas fait que cette lumière *soit* du mouvement. J'aurai toujours là deux données *qualitatives* irréductibles. Ma science de prévision, de simplification, de précision, n'empêche point mon ignorance de la réalité d'être absolue. Langage symbolique, admirable système de signes, plus la science progresse, plus

elle s'éloigne de la réalité pour s'enfoncer dans l'abstraction. Elle enserre la réalité de la même façon que l'entomologiste enferme dans ses vitrines la vie d'insectes desséchés et piqués sur du liège.

Après tous les efforts des savants passés, présents et futurs, on n'aura obtenu qu'une organisation des données des sens en un système de rapports invariables. L'édifice imposant ainsi construit ne doit pas nous faire illusion ni nous faire partager le naïf enthousiasme métaphysique des savants d'il y a trente ans. Cet édifice est solidement construit, mais avec des matériaux qui n'ont pas une force de résistance infinie, puisque ce sont nos sensations. Or, nous l'avons vu, il ne faudrait pas de grands changements dans notre constitution pour anéantir toute notre science d'alpha à oméga. Si, par exemple, notre organe actuel de la vue n'était sensible qu'aux rayons chimiques du spectre; si notre tact était remplacé par un sens de la tension électrique des corps; si notre ouïe ne percevait que les vibrations supérieures au nombre de trente-huit mille par seconde, nous devrions recommencer la science, sur le même plan il est vrai, mais la recommencer. Si, nous n'avions pas de sensations musculaires, si, comme certains malades, nous ne sentions pas la résistance, la science serait à

refaire sur un plan entièrement nouveau et Descartes n'eût point songé au mécanisme universel. L'optique, l'acoustique ne fussent point devenues des provinces de la mécanique et selon toute vraisemblance, la science n'eût pu acquérir aucune précision.

Si l'on doute encore des conclusions auxquelles nous sommes acculés, qu'on examine de près ce que contient ce mécanisme universel dans lequel les cartésiens voyaient la réalité suprême du monde extérieur. Notons une fois de plus tout d'abord, qu'on n'a nullement tout *ramené* au mouvement, mais qu'on a simplement établi des équivalences entre les divers phénomènes et le phénomène mouvement. Mais ne discutons point et admettons, si on le désire, qu'on a réellement tout ramené au mouvement et que toutes choses ne sont que des modes du mouvement. Qu'est-ce donc que ce mouvement? Est-ce une donnée objective? Touchons-nous ici au fond dernier de la réalité? Hélas! non. Le mouvement est lui aussi une donnée subjective; il ne diffère pas, à ce point de vue, des autres données des sens, car tout ce que nous savons de psychologie nous permet d'affirmer que si nous n'eussions pas eu des muscles, nous n'eussions eu aucune idée d'un mouvement quelconque.

Avons-nous le droit d'affirmer que notre nature

musculaire soit la forme fondamentale de l'être absolu considéré en soi? Il n'y a rien moins que cette affirmation aventureuse dans la croyance cartésienne que le mécanisme est le fond des choses matérielles; et, en effet, Descartes n'hésite point à placer dans l'entendement divin ces natures simples, sans voir que c'est proclamer que nos muscles sont la mesure de toutes choses. Cette idée que nous sommes faits à l'image de Dieu et que Dieu, par conséquent, est fait à notre image, constitue le postulat caché mais nécessaire de toutes nos spéculations métaphysiques; mais si l'on veut faire de l'anthropomorphisme, du moins ne doit-on point considérer comme de l'objectif pur, ce qui est aussi manifestement subjectif que les données de nos muscles. Qu'on se débatte tant qu'on voudra, nous ne connaissons que nos états de conscience et les rapports entre ces états, c'est-à-dire que nous ne connaissons que nos états de conscience tissés dans la trame du temps et de l'espace, c'est-à-dire dans la trame de nos données musculaires : or, si les sensations sont relatives à nous, les données musculaires sont aussi relatives à nous. Voilà qui nous impose la modestie et nous interdit l'orgueil du dogmatisme. Nous ne connaissons rien que de très relatif à nous et nous sommes enfermés dans un scepticisme radical.

Ainsi la science tourne le dos à la réalité : elle est un ensemble de ruses, de subterfuges destinés à dominer le monde, mais non à en pénétrer l'essence. Et non seulement la science, mais nos perceptions, nos idées générales, n'ont d'autre rôle que celui de classer les objets, nous permettant ainsi de les reconnaître et de nous mouvoir à l'aise et en toute sécurité dans le monde extérieur et dans notre monde intérieur de passions, d'idées, etc. La science n'a même pas à se demander si l'objectif sort ou non du subjectif, s'il est, ou n'est pas, une greffe prodigieusement développée, vivant en apparence de sa vie propre, mais dont on peut retrouver la cicatrice de suture. Le « postulat orgueilleux » que Dieu est fait comme nous, la science l'accepte sans discussion, et c'est son extrême facilité à accepter les hypothèses sans examen, pourvu qu'elles réussissent, qui lui a permis tous ses progrès. Aussi le savant construit-il sa science pour ce monde : que les lois qu'il découvre soient éternelles ou non, qu'elles dénaturent ou non la réalité *en soi*, que peut lui importer? Que lui importe aussi de n'expliquer rien, pourvu qu'il tienne à sa merci la nature?

Le jour où, nettement conscients de leur rôle, tous les savants marcheront la main dans la main vers l'œuvre commune, le jour où physiciens,

naturalistes, sociologues ne chercheront qu'à constater des coexistences et des successions invariables entre les phénomènes, et renonceront à faire œuvre de métaphysiciens, la science bénéficiera grandement de cette unité de vues. Le psychologue qui, plus que tout autre, a tendance à oublier son rôle propre, évitera tout conflit avec les chercheurs d'absolu. Cessant d'étudier les phénomènes avec des préoccupations métaphysiques absurdes en l'espèce, il les étudiera, ce qui est à la fois le vrai point de vue de la science et son honneur, avec des préoccupations vraiment humaines.

Va-t-on considérer nos recherches sur la connaissance vulgaire et scientifique comme un épisode de la réaction contre la science que certains se plaisent à signaler comme un danger? Mais n'est-ce point, en premier lieu, une tendance d'esprit peu digne d'un philosophe, que d'emprunter au jargon politique des mots dont le sens est dénaturé par l'esprit de parti? De tels mots, en quelque sorte gonflés de haine, éveillent, qu'on le veuille ou non, des associations d'idées qui n'ont rien de commun avec la tranquille recherche de la vérité. D'autre part, si réaction il y a, n'est-ce point une réaction qui s'impose à tout esprit sincère, de refouler les savants sur leur domaine propre? N'est-ce point, surtout au point de vue scientifique,

œuvre excellente que d'unifier les efforts, que d'empêcher les esprits de s'épuiser en œuvres vaines, et en discussions stériles? N'est-ce pas, au contraire, être animé du plus pur esprit scientifique que de marquer nettement le but que doit se proposer la science, et d'éviter les fondrières qui bordent la route? Si, en niant que la science atteigne la réalité, nous lui enlevons les hasardeuses et stériles tentations métaphysiques, ne lui laissons-nous pas toute sa grandeur?

Le suprême aboutissement des spéculations métaphysiques semble être que notre monde des sens est sans valeur réelle. Si l'acte moral par excellence consiste à sentir, sous les formes de la personnalité égoïste, l'identité essentielle de nous-mêmes avec l'humanité entière et l'univers entier, n'est-il pas clair que la science aide à cette poussée morale? En réduisant les innombrables diversités des phénomènes à quelques lois d'une haute généralité, elle permet à l'esprit d'échapper à un éparpillement qui lui ôterait toute force et de devenir en quelque sorte adéquat à l'univers, d'en saisir la beauté, l'harmonie, l'unité; et ce mouvement de l'esprit vers une unité de plus en plus haute lui a donné de l'élan pour s'élever jusqu'aux hypothèses métaphysiques. Si les unifications scientifiques n'eussent délivré l'esprit, comme ense-

veli sous l'amas des données particulières, il eût toujours rampé et les vues hardies lui eussent été impossibles. C'est en ce sens, mais en ce sens seulement, que la science est le vestibule de la métaphysique et de la morale.

Mais la science a un rôle plus immédiatement pratique. La lutte que l'humanité a dû, dès ses origines, engager contre la nature sinon hostile, du moins dédaigneuse et ignorante de nos souffrances, la science l'a rendue moins pénible et moins hasardeuse. Elle a supprimé dans une large mesure l'espace et les obstacles matériels qui s'opposent à la mise en valeur du globe entier. Elle a trouvé les moyens de répandre le livre à bon marché, de porter les vêtements et le linge jusque dans la demeure des plus pauvres. Elle engage contre les causes de maladies et de mort un combat de plus en plus triomphant. La connaissance des lois de la physiologie et de la chimie permettra d'augmenter le trésor d'énergie physique de chaque être humain. La connaissance des lois de la psychologie mettra ceux qui le désirent, à même d'arriver à réprimer leur nature inférieure, leur irascibilité, leur sensualité, leur paresse, leur orgueil, et tout nous autorise à prévoir que de puissantes institutions sociales modèleront peu à peu les âmes des enfants et des jeunes gens sur l'idéal de justice, de bonté, de sim-

plicité dont les meilleurs d'entre nous poursuivent aujourd'hui, presque solitairement, presque sans aide, la réalisation.

Lorsque la sociologie, l'économie politique, au lieu d'être, comme elles le sont, des armes de combat dans les mains des partis, se seront haussées au rang de sciences; lorsque ni la haine ou l'intérêt sordide, ni la peur ne dicteront les conclusions; lorsque l'universalité des penseurs engagera, contre les arrangements sociaux défectueux, une lutte comme celle que les savants ont engagée contre la nature, à l'état de guerre sociale succédera l'harmonie fondée sur le respect de la personnalité humaine; la pauvreté et l'ignorance ne frapperont plus que les indignes; la mort prématurée du chef de famille n'entraînera plus les conséquences déplorables qu'elle entraîne; la misère ne sera jamais plus la « récompense » de toute une vie de labeur et de probité. D'autre part, la mise en valeur de tous les esprits solidement trempés, de toutes les âmes d'une noblesse native supérieure, assurera à l'humanité un état de bien-être physique et un renouveau moral de paix, de fraternité, de justice, dont l'état de lutte actuel, d'équilibre instable, reposant trop souvent encore sur l'oppression de l'homme par l'homme, ne peut nous permettre qu'un faible avant-goût.

Ce sont là des fins si grandes, si généreuses, si nobles, que nous plaindrions les savants mécontents de leur lot. Œuvre de prévoyance, de bienfaisance, la science peut se consoler de laisser échapper à ce prix, la réalité métaphysique et de s'enfoncer dans l'abstraction.

Nous voici parvenus au terme de cette longue mais indispensable étude de notre représentation des choses. Envisagée d'ensemble, depuis nos perceptions élémentaires jusqu'aux grandes hypothèses scientifiques qui englobent des millions de faits, cette représentation n'est que l'organisation de rapports constants aussi précis que possible entre les diverses données des sens et les données le plus souvent présentes à la conscience, à savoir les données musculaires. D'autre part, ces rapports dont la cohue désordonnée encombrerait la mémoire et annihilerait l'intelligence, nous les organisons, et grâce à des substitutions d'équivalences, nous les répartissons en des classes de moins en moins nombreuses, qui allègent singulièrement notre représentation du monde extérieur.

Cette représentation, en elle-même, n'est ni vraie, ni fausse : la vérité et la fausseté ne prennent naissance que dans l'affirmation qu'à ma représentation *correspond* la réalité. Mais cette réalité, nous avons

vu qu'elle fuit à mesure qu'on la poursuit : toute perception est déjà un considérable appauvrissement de la réalité et fait fonction d'une idée générale. Dans nos sensations les plus élémentaires, se mêle une large part d'inférences, et notre monde extérieur est fait de nos représentations. Notre connaissance de ce monde ne peut donc être qu'une représentation fort appauvrie d'une représentation que nous qualifions de présentative pour la distinguer de l'autre.

Puisque toute croyance est l'affirmation qu'à notre représentation correspond une réalité présentative, il est urgent d'examiner en quoi peut bien consister cette correspondance.

CHAPITRE V

DE L'OBJET PROPRE DE TOUTE CROYANCE

L'étude que nous avons faite de la nature de la réalité présentative et de la nature de notre représentation des choses va jeter une grande clarté sur la question du rapport de la représentation et de la réalité. D'abord, affirmer la vérité de la correspondance entre la représentation et la réalité, c'est affirmer que, *vérification faite*, la représentation du présentatif est exacte. C'est donc la nature de cette vérification que nous devons examiner.

Elle ne peut consister que dans le remplacement dans la conscience, de ce qui est plus représentatif par ce qui est plus présentatif. La vérification parfaite serait le remplacement trait pour trait de la représentation par l'état présentatif : mais une opération aussi compliquée n'est possible que lorsqu'il s'agit de données d'une simplicité aussi grande que celle des lignes de la géométrie. Partout ailleurs, le remplacement intégral est impossible à cause du nombre

considérable des éléments de la réalité objective. Disons même plus, ce remplacement complet n'est pas souhaitable, car l'accumulation des détails, en distrayant notre attention des traits caractéristiques et en l'obligeant à des efforts dont la complexité ferait intervenir trop souvent la mémoire si faillible, ôterait à de telles vérifications toute leur certitude.

Il était donc nécessaire de simplifier la vérification de nos croyances et par suite de se borner à l'essentiel. Il se trouve heureusement que les données essentielles de l'objet sont le moins déformées dans la représentation et le plus précises en même temps : il s'agit, tout ce qui précède nous l'indique surabondamment, des données musculaires, et l'examen détaillé de quelques exemples va nous montrer combien leur rôle est capital dans cette importante opération de la vérification.

Laissons de côté nos sensations élémentaires, parce qu'entre nos sensations présentatives et le souvenir de ces sensations, la différence n'est que de degré. Le souvenir d'une sensation n'est que la sensation appauvrie, pâlie, et le vérifier, c'est en quelque sorte raviver l'éclat de l'image. Il en est de même de nos perceptions élémentaires. Mais dès qu'il s'agit de perceptions complexes, cette superposition trait pour trait de la préimagination sur la réalité n'est plus possible parce que, d'une part,

ma préimagination est extrêmement appauvrie et ne contient que quelques-uns des éléments de la réalité, et parce que, d'autre part, la réalité est d'une richesse inépuisable de détails.

Par exemple, si je crois que la courbe gracieuse qui, lorsque je lève les yeux, sépare cette masse blanche du ciel bleu, dessine la cime du Mont-Blanc, vérifier cette croyance, c'est me mettre en marche, c'est effectuer les myriades d'efforts musculaires qui me donneront contact immédiat avec l'infinie variété des détails du chemin.

C'est vaincre une à une les difficultés qu'on rencontre à parcourir un glacier très tourmenté; c'est ressentir l'émotion que provoque le bruit inquiétant des avalanches qui balayent les couloirs rapides; c'est grimper des pentes roides et glissantes; c'est éprouver le vertige de la fatigue et du mal des montagnes; c'est enfin apercevoir l'immense panorama qui se déroule devant les yeux quand on est sur la cime et constater qu'on domine les sommités qui d'en bas semblaient lutter avec la montagne géante. Vérifier, c'est donc, ici, remplacer la pauvreté relative d'une perception d'ensemble, par la richesse prodigieuse des perceptions fournies par quinze heures d'efforts musculaires pénibles.

De même, vérifier la croyance que la masse

montagneuse que j'aperçois des quais de Bastia est l'île d'Elbe, ce serait m'embarquer, voir et sentir le navire avancer sur la mer; ce serait durant quelques heures regarder l'image de l'île grandir, grandir, et s'enrichir incessamment de détails de plus en plus abondants, de plus en plus précis... Ce serait distinguer d'abord les grandes masses, puis les rochers et les maquis, et en dernier lieu les feuilles des arbres du rivage, les détails des falaises, puis aborder, marcher sur le sol, toucher les objets, en pénétrer les plus infimes particularités...

La croyance que le sourd grondement que j'entends est le bruit d'un express qui arrive, c'est l'attente que ce bruit va grandir d'instant en instant, que les bruits particuliers qui le composent deviendront bientôt distincts, et que les caractères visuels qui constituent un express lancé à toute vitesse, vont devenir incessamment présentatifs.

La vérification d'une idée générale non scientifique revient aussi à une foule de vérifications de perceptions de détail. On sait que l'idée générale est un très grand appauvrissement de la réalité, qu'elle est destinée à substituer à la pluralité des objets particuliers quelques signes courts et d'un maniement commode. Quand je dis, par exemple, que le bois en brûlant dégage de la chaleur : le *bois*,

voilà une idée générale commune. C'est une formule abréviative désignant le chêne, le pommier, le sapin, etc. On ne peut vérifier une affirmation concernant une idée générale qu'en éprouvant successivement les bois connus : toute idée générale enferme une pluralité de vérifications particulières, dont la liste est rarement passée en revue. Et comme presque toutes les idées générales vulgaires enferment des caractères hétérogènes dont l'importance est inégale, il en résulte qu'elles ne contiennent que le degré de probabilité ordinairement suffisant pour la pratique. Souvent même ces idées sont « psittaciques »; elles se réduisent à des mots et à quelques images confuses ou même contradictoires. Telle l'idée commune qu'on se fait de la science.

Au contraire, les idées générales scientifiques ont le grand avantage d'être abstraites et de ne point éparpiller l'attention sur des caractères hétérogènes, comme le font les idées générales communes. Le chimiste, par exemple, sépare des éléments du bois un élément, le carbone; ce caractère abstrait est simple, net; l'idée générale ainsi formée ne comprend que les caractères essentiels, c'est-à-dire constitutifs de la chose même et il en résulte que les propositions où elle entre sont faciles à vérifier. Qu'on compare encore

l'idée vulgaire de plante avec l'idée scientifique de plante dicotylédone. Tout le contenu de l'idée générale scientifique est emprunté à des caractères essentiels : à la marche de la segmentation de l'ovule dès la fécondation. Cette succession de phénomènes, on la représente par des images linéaires très pauvres assurément, mais par cela même très nettes. Ce sont, en un sens de véritables images générales, car tout en étant toujours une représentation particulière, elles expriment tout l'essentiel du phénomène essentiel. On figure par exemple la cellule-mère par un petit cercle ; on marque les progrès de la segmentation par un diamètre horizontal ; le développement des deux cotylédons par un rayon divisant en deux parties le demi-cercle supérieur, et ainsi de suite. On fait abstraction de la couleur, de la grandeur, des détails accessoires, pour porter toute l'attention sur des rapports simples de coexistence et de succession qu'on traduit en figures spatiales. Cette notion est nettement distincte de la notion de végétal monocotylédone. Ces images linéaires qui font fonction d'idées générales, sont toujours transformables en images particulières à la condition qu'elles s'enrichissent des détails de la réalité.

Remarquons, en outre, que ces idées générales servent telles quelles dans les spéculations, parce

qu'en les formant, on les a vérifiées à chaque pas. Ce qui fait leur haute valeur, c'est cette vérification incorporée en elles par un grand nombre d'esprits scientifiques, c'est-à-dire défiants, lents à l'affirmation. Ils ont exprimé en elles, avec une prudence collective toujours en éveil, les caractères dominateurs dont la présence ou l'absence entraîne la présence ou l'absence de tous les autres — et ces caractères dominateurs, ou bien ce sont des données spatiales, ou bien on s'efforce de les traduire en données spatiales.

Quant aux lois scientifiques, nous avons démontré longuement qu'elles ne constatent que des liaisons permanentes entre les diverses données des sens et que toute science est la constitution d'un habile système d'équivalences entre les données non mesurables et les données qui sont seules mesurables avec exactitude et avec facilité. La vérification consiste dans le succès de ces substitutions.

Mais qu'y a-t-il de commun entre toutes ces vérifications? Puisque toutes nos connaissances sont symboliques, qu'aucune n'atteint la réalité, il est clair *que toute vérification revient à remplacer dans la conscience les éléments représentatifs par les éléments le moins représentatifs possible*. De sorte qu'au lieu d'arriver à une idée plus nette de ce

qu'est cette vérification, nous voici en présence d'une poussière de cas divers : car autant de perceptions, d'idées générales, etc., autant de vérifications particulières et différentes. Il y a beaucoup d'éléments hétérogènes dans mes perceptions du Mont-Blanc, de l'île d'Elbe, d'un train qui passe, etc. Cependant l'analyse découvre dans presque tous les cas, quelque différents qu'ils soient les uns des autres, un élément commun. Cet élément, nous l'avons déjà vu, est nécessairement présent à titre d'intermédiaire dans toute vérification, et il est généralement présent comme partie intégrante de la perception réelle. Cette omniprésence, au milieu des éléments hétérogènes incessamment renouvelés, ne tarde pas à lui conférer une importance capitale. Il s'agit, on l'a deviné, de nos données musculaires : nous avons démontré déjà que c'est sur la trame solide de ces données que nous organisons les sensations des autres sens pour construire notre monde extérieur; nous avons démontré aussi que nul passage du représenté au présenté n'est possible sinon par l'indispensable intermédiaire du mouvement : si je fusse demeuré immobile à la fenêtre de ma chambre, les millions de détails qui constituent pour moi la vérification de ma représentation du Mont-Blanc ne fussent point devenus présentatifs; si je ne m'étais embarqué pour l'île d'Elbe, sa représentation fût

demeurée bien vague, bien pâle, bien semblable aux représentations d'un rêve; je n'aurais pu affirmer que le grondement que j'entendais au loin fût celui d'un train en marche, si je ne l'eusse vu et entendu passer devant moi.

Ainsi, mouvement de moi ou de l'objet, telle est la condition nécessaire de toute vérification. Mais nous avons démontré que le mouvement objectif n'est concevable qu'en termes subjectifs et que si nous n'avions pas de muscles, nous n'aurions pas l'idée du mouvement. Tout mouvement objectif se résout en dernière analyse en mouvement d'un point à un autre : or, nous n'avons pu acquérir la notion de la position respective de deux points qu'en la rapportant à nous, et cette notion revient en définitive à un rapport de position entre nos muscles.

Et cela est même plus vrai qu'on ne le pense d'habitude, car non seulement tout mouvement objectif implique des mouvements subjectifs destinés à le *suivre*, mais *nulle pensée de mouvement n'existe, qui ne soit accompagnée de mouvements réels* destinés à *suivre* ce mouvement imaginaire. Je puis, pour mon compte, affirmer *que je n'ai jamais un pur souvenir de mouvement*. Toujours le souvenir ou la préimagination d'un mouvement s'accompagnent de mouvements effectués présentative-

ment. C'est une nécessité sans exception pour moi de ne pouvoir même concevoir un mouvement, sans appuyer ma conception d'un état présentatif de mouvement. On ne réfléchit pas assez à la capitale importance de l'œil.

L'appareil visuel se compose en réalité de deux appareils distincts : l'un assez grossier, composé d'une lentille très imparfaite qui n'a pas un foyer unique : en effet, on sait que l'aberration de sphéricité provenant des défauts du cristallin est très forte, d'où il résulte que l'image, pour être nette, doit se projeter sur une partie très circonscrite de la rétine. La rétine elle-même, dont la surface totale est de 15 centimètres carrés, n'est vraiment sensible qu'en une surface de 1 millimètre carré appelée *tache jaune :* de sorte que nous ne nous servons pour la vision distincte que de la quinze centième partie de la surface totale.

Si l'œil était demeuré l'organe unique de la couleur, il serait un sens à peine plus important pour la connaissance que l'odorat. Mais il se trouve que ce sont justement les graves vices de construction de cet organe spécial qui l'ont promu aux honneurs du premier rang dans la hiérarchie des sens. En effet, pour remédier à l'aberration de sphéricité causée par l'imperfection du cristallin, l'évolution a amené le développement d'un écran appelé iris, manœuvré

par le sphincter de la pupille et par les fibres radiées. De sorte que l'œil est tout à fait comparable à un tube de très petit diamètre. Nous ne voyons distinctement que les seuls objets qui se trouvent dans l'axe du tube, d'où nécessité que ce tube soit facilement et rapidement mobile. La nature y a fort bien pourvu : ce tube fictif est comme enchâssé dans un globe qui est placé dans l'orbite, de façon à s'y mouvoir avec une extrême aisance, et avec des frottements insignifiants. Mû par des muscles élévateurs, abaisseurs, adducteurs, abducteurs, ce globe est devenu un *instrument musculaire* d'une sensibilité et d'une précision qui ne laissent rien à désirer.

En outre, cet instrument va nous fournir avec docilité toutes les *sensations présentatives* de mouvements nécessaires pour *appuyer*, partant, pour renforcer et pour préciser nos représentations de mouvements objectifs [1].

Par exemple, penser à un aigle qui plane, c'est le suivre des yeux. Je ne généralise pas, mais lors même que ma pensée du mouvement est le plus étrangère en apparence à tout état présentatif, tou-

(1) Il est inutile de faire remarquer que notre analyse omet les mouvements de la tête, du tronc, etc., qui eux aussi interviennent lorsque nous regardons, par exemple, passer un train. Elle omet aussi les mouvements des bras, etc., qui peuvent, dans diverses circonstances, appuyer nos représentations de mouvement...

jours un mouvement, au moins des globes oculaires, se produit. Souvent, avec des amis qui croyaient la pensée plus dégagée des états présentatifs, nous nous sommes amusés à deviner la direction d'un mouvement pensé par l'un de nous, en appliquant le pouce et l'index sur la paupière fermée, de manière à sentir le globe de l'œil du patient. Nous devinions, sans nous tromper, s'il pensait au Mont-Blanc, dont la courbe est si élégante, ou aux « aiguilles » de la chaîne, qui s'élancent vers le ciel comme autant de pyramides aiguës.

Ce fait que tout souvenir de mouvement est en partie présentatif a une importance capitale. Il donne aux représentations musculaires une force, une netteté à laquelle ne peuvent atteindre les souvenirs colorés, tactiles, etc. Comme d'autre part, les données visuelles, tactiles, sont unies par un lien de constance absolue à des modifications musculaires, il en résulte que ces représentations semi-présentatives de mouvements peuvent suggérer avec force les autres données des sens, et cela introduit, grâce à l'habitude, une grande simplification dans nos vérifications ordinaires.

Ajoutons que, tandis que nous ne pouvons à volonté reproduire le souvenir d'odeurs, de sons, etc., nous pouvons *à volonté* produire des mouvements.

Il résulte de ces propriétés de notre représentation du mouvement, que nous prenons l'habitude d'avoir constamment recours à ce procédé de vérification et même, dans la très grande majorité des cas, le seul élément présentatif de nos vérifications, ce seront ces sensations volontaires de mouvement. *Elles sont vraiment le lien du monde réel et de la représentation.*

Ces remarques nous permettent de résoudre facilement des difficultés qui ont toujours fort embarrassé les philosophes : comment distinguons-nous parmi nos représentations celles qui sont purement imaginaires de celles qui sont vraies? celles qui ne sont pas représentatives d'objets réels de celles qui sont représentatives d'objets réels? Descartes et les philosophes du XVII[e] siècle croyaient que l'idée vraie, c'est-à-dire l'idée représentative de quelque chose de réel, contenait en soi plus de réalité objective[1] que l' « idée fictive ». Spinoza, lui aussi, affirmait que, dans l'idée *vraie*, il y a *quelque chose de réel* qui la distingue radicalement des idées fausses.

Leur conception d'un intellect pur, absolument indépendant du corps, ne leur a point permis de

(1) Souvenons-nous que, chez Descartes, *objectif* a exactement le sens de notre mot *subjectif*. A notre réalité objective correspond chez lui la réalité *formelle*.

pénétrer plus avant dans l'examen de cette réalité que contient l'idée vraie : ils eussent sans cela saisi le mécanisme de la vérification de nos idées et ils se fussent aperçus que la différence entre le monde de nos idées imaginaires, et celui de nos idées représentatives de réalités, n'est pas absolue comme ils le croyaient.

La distinction la plus profonde qui existe entre le monde objectif et l'ensemble de nos idées, c'est que, tandis que nos souvenirs, toujours un peu sommaires, *ne varient point, quelque mouvement que nous fassions*, les détails si nombreux et si riches de nos perceptions *varient avec chacun de nos mouvements :* que je ferme les yeux, et le paysage disparaît ; que je tourne la tête, il change ; que j'avance, les détails se multiplient et se précisent... et le rapport qui lie telle variation dans les apparences avec telle variation dans mes mouvements est constant, tellement constant, que je puis inférer des modifications dans l'apparence les mouvements qui les amènent, et inversement, je puis inférer des mouvements les modifications qui s'ensuivront.

Ces modifications concomitantes nous sont si familières ; nous sommes tellement sûrs de pouvoir réévoquer, avec un nombre de détails précis aussi grand que nous le voulons, les variations amenées par nos mouvements dans nos perceptions, que

nous n'essayons même pas, d'habitude, cette évocation détaillée. Nous nous contentons de l'évocation rapide de quelques mouvements, accompagnée de l'évocation sommaire des changements concomitants dans les données visuelles et auditives.

Si j'analyse ma conception imaginaire d'une chose que je n'ai jamais vue, d'un volcan, du Vésuve si l'on veut, et celle d'une chose que je connais bien, comme la Méditerranée, je trouve de très grandes différences. Dans un cas, par la simple idée d'un mouvement effectué, du mouvement qui consiste à me transporter de mon domicile sur la plage, mes souvenirs varient fortement : à l'image de la mer calme, silencieuse et unie, succède le bruit d'un clapotement sur le sable, et les mouvements de l'eau sont maintenant visibles. Tandis que pour mon image du Vésuve, *il n'y a pas de semblables variations à la suite de mes idées de mouvements*. L'image demeure pauvre, figée en quelque sorte, et *j'ai de la peine à me figurer les variations consécutives à mes mouvements*, ou plutôt ces variations, je sens que loin de les évoquer abondamment et facilement, je suis obligé de les imaginer avec difficulté et sans aucune richesse de détails.

Nous nous contentons presque toujours de cette épreuve pour vérifier nos conceptions. Par exemple, l'idée que je pars le premier août en vacances,

est une attente qui diffère fortement d'une imagination fausse, d'un rêve que je fais tout éveillé d'une obligation où je serai bientôt de traverser le désert avec une caravane. Dans le premier cas, l'idée du départ éveille avec énergie l'idée d'actes précis à accomplir : préparer les bagages, faire ses adieux, annoncer son arrivée ; l'idée de ces actes, conçus comme devant se réaliser très prochainement, ne rencontre aucun obstacle, n'est contredite par rien. Au contraire, je n'essaye même pas de me représenter les variations produites dans l'aspect du désert par la marche de la caravane, parce que cette représentation est isolée, contredite de toutes façons. La représentation des actes préparatoires, qui sont si fortement suggérés dans le cas d'une attente réelle, ne se fait pas, ou se fait très difficilement : en d'autres termes, entre l'attente vraie et l'attente fausse, si on peut ainsi dire, il y a la différence qui existe entre une représentation vive de mouvements nets, précis — suggérant eux-mêmes en grande abondance les détails visuels, auditifs, etc., concomitants — et une représentation dans laquelle les éléments sont inférés lentement, délibérément, péniblement.

Nous pourrions multiplier les exemples : au lieu d'analyser une perception, une attente, nous analyserions des souvenirs complexes d'événements

et nous trouverions des différences analogues entre des événements passés réels, et d'autres imaginaires. Si je pense à l'enterrement de Victor Hugo, je me représente d'un coup d'œil la route suivie par le cortège depuis l'Arc de Triomphe jusqu'au Panthéon. Je revois, comme dans un éclair, la foule énorme et respectueuse, les réverbères voilés, les marches du Panthéon submergées sous les couronnes : en d'autres termes, sur le fond spatial solide et dont la représentation est nette (parce qu'elle est en partie présentative), d'abondants souvenirs de toutes sortes se situent avec facilité. Au contraire, si je veux me figurer le retour des cendres de Napoléon Ier et leur entrée solennelle à Paris, d'abord la trame spatiale ne s'éveille point, ou, si l'on m'apprend quelles rues a suivies le cortège, les détails, au lieu de se situer d'une façon précise, sont sentis être sans lien avec cette trame ; ils sont à l'état vagabond : ce sont des détails imaginés, connus indirectement, mais que le souvenir du cortège en marche *ne suggère point et ne fait point varier*.

Ainsi, en résumé, toute vérification de nos croyances consiste à vérifier la réalité de la trame formée par les données musculaires, étendue et mouvement, et à examiner si aux modifications attendues qu'entraîne dans la réalité tout mouvement de nous,

correspondent bien des modifications réelles, ou, en d'autres termes, si aux coexistences et aux successions liées à nos mouvements, correspondent des coexistences et des successions *présentatives*. Quand il s'agit de la vérification *idéale*, il en va de même : nous cherchons à *éprouver* si oui ou non les variations, toujours en partie présentatives de nos mouvements, entraînent des variations concomitantes dans les données des autres sens. Si la suggestion de ces modifications concomitantes est rapide, si elle est facile, nous affirmons que la représentation, attente ou souvenir, est vraie.

Il est à peine besoin de faire remarquer que si ce criterium suffit dans la grande majorité des cas, il n'a point une valeur absolue. Chaque fois, nous pouvons le prévoir, que la représentation de nos actes fera éclore avec une extrême facilité une riche floraison de variations concomitantes dans les représentations qui découlent logiquement de ces mouvements, nous serons amenés à *croire*, même si cette croyance est erronée. L'inverse arrivera aussi, mais plus rarement ; nous serons amenés à considérer comme des fruits de notre imagination des souvenirs réels, lorsque ces souvenirs seront d'évocation lente et pénible. Mais à part ces illusions de la croyance, que nous n'étudierons

point ici, mais sur lesquelles notre théorie jette des flots de lumière, le critère est excellent, et d'ailleurs, bon ou médiocre, c'est le seul que nous ayons.

Il suffit d'examiner sommairement les cas où notre croyance à une réalité objective est très forte, pour nous convaincre que la vigueur de la croyance est d'autant plus grande que l'importance des données musculaires dans la représentation de la chose affirmée est plus grande elle-même, et que les modifications musculaires entraînent plus fortement la représentation des variations concomitantes. Nous avons vu déjà que les vérités géométriques atteignent un très haut degré de certitude parce que tous les théorèmes se réduisent en définitive à la superposition de deux lignes droites et que la ligne droite est la représentation musculaire de l'œil la plus nette et la plus simple. Nos perceptions atteignent aussi un haut degré de certitude parce que, si j'aperçois, par exemple, un oiseau sur la branche et que j'aie quelque doute sur la réalité de cette perception, le moindre mouvement de moi provoque des changements dans l'aspect de l'oiseau : je me lève sur la pointe des pieds et cette branche, voisine de l'oiseau, cache maintenant la moitié de son corps : cela me suffit pour affirmer la réalité de ma perception. Au contraire mes hallucinations ne varient point avec mes mouvements.

Qu'on le remarque, toujours nous contrôlons nos perceptions sujettes à défiance, au moyen de nos mouvements, afin que ces mouvements produisent les modifications qu'ils doivent logiquement produire dans l'aspect des choses : nous nous rapprochons, ou, si c'est impossible, nous nous baissons, nous nous haussons, nous nous penchons à droite ou à gauche, nous attendant à voir se produire des modifications précises à la suite de nos changements d'attitude. Lorsque, dans des cas très rares, le doute persiste, c'est que nos changements de position par rapport à l'objet n'ont pu amener dans son aspect des changements consécutifs; il ne nous reste plus alors que le recours à l'exploration tactile ou à la pression sur l'objet : vérification dernière fondée sur le même principe que la vérification que nous venons d'étudier, puisque presser sur l'objet, c'est examiner si à nos efforts croissants succèdent des sensations de tact croissantes, c'est-à-dire de compression croissante sur nos tissus. Si la notion de résistance est notre suprême criterium de certitude, il est facile de comprendre pourquoi : c'est qu'à des résistances croissantes correspondent des efforts musculaires croissants et de plus en plus étendus. Dans un effort violent, nous serrons les mâchoires, nous arrêtons notre respiration, et nous contractons les

muscles de notre poitrine ; nous tendons les muscles des bras, des épaules, du bassin, des cuisses, des jambes, etc., de sorte que, dans nos suprêmes efforts, la masse totale de nos muscles est à l'état de tension : c'est alors que nous avons au plus haut point la notion d'extériorité, d'autant plus que les degrés croissants de l'effort amènent avec eux dans les données du tact, des variations concomitantes dont l'énergie croît jusqu'à la douleur violente. Ajoutons que la notion d'effort est identique, au degré près, dans l'effort réel et dans le souvenir ou dans la préimagination d'un effort. Il est impossible de se représenter un effort, accompli ou à accomplir, sans effectuer cet effort présentativement (arrêt des mouvements respiratoires, contraction de la glotte, contraction de divers muscles de la face, etc.[1]).

Le sommeil nous fournit une contre-épreuve : si, dans le rêve, les hallucinations sont très fortes et les absurdités innombrables cela tient au sommeil musculaire. On sait qu'entre un mouvement et le souvenir de ce mouvement la différence n'est pas essentielle : le souvenir ou la préimagination d'un mouvement, c'est ce mouvement à l'état naissant[2].

(1) Cf. *Le sentiment de l'effort*, W. James. *La Critique Philosophique*, 1880-1881, p. 123 et suivantes.

(2) Spencer, *Psychologie*, § 200; Bain, *Sens et Intelligence*, 638, 298; Féré. *Sensation et mouvement*, 13, 16 et suivantes.

Or, de même qu'un aveugle dont les éléments rétiniens sont détruits ne peut rêver de couleurs, de même dans le sommeil, les muscles étant comme détruits, la représentation des données musculaires est, sinon impossible, du moins difficile. Evidemment, les muscles ne sont pas détruits au sens propre du mot, mais le sang qui irrigue les muscles est chargé de substances nuisibles et principalement d'acide lactique, et les muscles sont alors difficiles à contracter[1].

Il en résulte que la représentation des mouvements, et par suite, de l'espace et du temps, est fort gênée : on « saute » des pays entiers ; nulle localisation de souvenirs n'est possible, et les représentations du rêve se jouent et se lient d'après les rapports les plus fantastiques.

Nous pourrions poursuivre et passer en revue nos plus hautes certitudes, celles des principes nécessaires de la raison, et nous vérifierions à nouveau cette loi générale qui se dégage nettement pour nous de tout ce qui précède, que c'est de nos données musculaires que provient toute certitude objec-

(1) On sait qu'il suffit de presser un muscle, d'en exprimer les éléments nuisibles par le massage, pour lui rendre immédiatement sa vigueur. Lorsqu'un muscle est épuisé, incapable de se contracter, il suffit de le *laver* en injectant dans l'artère qui l'irrigue de l'eau salée, pour que les contractions redeviennent aussi fortes qu'au début. Voir dans Mosso, *La Fatigue*, des expériences suggestives, p. 67, 68 sqq. de la trad. française.

tive. Nous avons vu[1] que le principe du milieu exclu, par exemple, est fondé sur la netteté de nos sensations musculaires, et principalement sur celle de nos sensations d'espace visuel. Il est clair pour nous, que deux portions différentes d'étendue sont deux, et ne peuvent, quelque effort d'esprit que nous fassions, être réduites à une seule.

Mais il est inutile d'accumuler les exemples que le lecteur trouvera en foule dans sa propre expérience et il est temps de conclure. L'objet propre de la croyance n'est ni la réalité en soi, ni la représentation, mais bien la correspondance de la représentation et de la réalité.

(1) Cf. Préambule.

LIVRE II

LA NATURE DE LA CROYANCE

CHAPITRE PREMIER

L'ESSENCE DE LA CROYANCE

Nous avons jusqu'ici étudié la croyance, du dehors, en quelque sorte, et nous sommes arrivés à ce résultat d'importance dominatrice que tout notre connaître n'est que la découverte de rapports entre les données de nos sens et les données de présence constante et de très grande précision, dues à notre système musculaire : ces travaux d'approche nous permettent maintenant de tenter de pénétrer au cœur de la place, et de nous efforcer de découvrir la nature même de la croyance.

Une telle étude est difficile : la psychologie nous conduit fort avant dans la détermination des caractères essentiels de la croyance, mais elle nous abandonne au dernier tournant de la route et c'est à la spéculation métaphysique de conclure.

Si la psychologie nous conduit fort avant, il faut avouer que ce ne peut être la psychologie dominante à l'heure actuelle, parce que cette psychologie purement intellectualiste ne saisit que la surface des phénomènes. N'a-t-on pas vu Stuart Mill tenter une explication totale de la nature humaine par l'association des idées? Et, plus récemment, n'a-t-on pas vu un psychologue tenter une classification des caractères fondée surtout sur les formes de l'association des idées? Aussi la théorie de la croyance, fondement de toutes les autres, est-elle la pierre d'achoppement des doctrines empiristes. L'association, en effet, peut bien expliquer les formes extérieures des croyances, comme les moules du fondeur expliquent les formes prises par la fonte en fusion : mais de même que la fonte préexistait aux moules, de même, aux formes d'association préexiste nécessairement la force vive qui se répand dans ces formes. Tout est expliqué par l'association, « *nisi ipse intellectus* ». Mill lui-même présente à ce sujet un spectacle curieux : psychologue à la fois très superficiel et très sincère, il arrive naturellement, par le seul mouvement de sa pensée, à se heurter à la question fondamentale de l'activité humaine. Son associationnisme touche à ce roc non marqué sur sa carte marine et fait eau de toutes parts. « La croyance, dit-il, que mon esprit existe,

alors même qu'il ne sent pas, qu'il ne pense pas, qu'il n'a pas conscience de sa propre existence, se réduit à la croyance d'une *possibilité permanente* de ces états... Je ne vois rien qui nous empêche de considérer l'esprit comme n'étant que la série de nos sensations... en y ajoutant des possibilités en nombre infini de sentir, qui demandent pour leur réalisation actuelle des conditions qui peuvent avoir ou n'avoir pas lieu, mais qui, en tant que possibilités, existent toujours et dont beaucoup peuvent se réaliser à volonté. » Ainsi, une possibilité qui existe, sans exister ; qui a une réalité réalisable « à volonté », tout en étant une possibilité non existante actuellement, voilà ce qui suffit à expliquer l'activité de l'esprit ! Toutefois Mill s'aperçoit bientôt[1] que cette possibilité, excellente explication du monde extérieur, parce que l'esprit existe, ne vaut plus rien pour l'esprit, et enfin, poussé par les objections, il arrive à déclarer inexplicable le lien qui rattache la conscience présente à la conscience passée, et, dit-il, « Je crois d'une manière indubitable qu'il y a quelque chose de réel dans ce lien... J'attribue une réalité au moi — à mon propre esprit — en dehors de l'existence des possibilités permanentes... »

(1) *Philosophie de Hamilton*, trad. française, p. 228, 229, 234, 250.

De telles contradictions, une telle mauvaise grâce à arriver à l'aveu qui condamne l'empirisme, la persistance à soutenir que nul élément n'est à priori dans la connaissance, s'expliqueraient mal chez un esprit aussi sincère que celui de Mill, si l'on ne songeait qu'il n'avait devant lui que des doctrines intellectualistes incapables d'expliquer autre chose que la surface des phénomènes psychologiques.

Tous nos développements précédents nous ont amenés à voir en l'intelligence un achèvement, un couronnement de notre nature psychologique, mais un couronnement qui suppose quelque chose d'antérieur et de plus profond, à savoir l'activité. La sensation, le plaisir, la douleur, ne s'expliquent que par nos tendances; les tendances, à leur tour, ne s'expliquent que par le vouloir, fonds résistant de notre être, et en même temps élément à priori, puisque, quoique révélé par l'expérience, il est antérieur à cette expérience que seul il rend possible. Les croyances hétérogènes supposent elles-mêmes une force active primitive analogue à cette force qui se manifeste dans les volitions incohérentes du nouveau-né, sous forme de mouvements spontanés. Cette « *vis activa* », cette spontanéité primitive, tend à se répandre dans toutes les directions, si l'on peut ainsi dire, en actes musculaires et en croyances. Nous n'avons point ici à démon-

trer que l'unique voie pour cette force d'expansion ce sont les actes musculaires, d'abord pénibles, lents, sans cohérence, bientôt précis, coordonnés, tels que nous les retrouvons dans les actes volontaires les plus complexes, dans l'écriture, dans le dessin, dans les mouvements d'un ouvrier ajusteur, etc. Ce n'est point, en effet, la formation de la volonté que nous devons étudier, mais celle de la croyance. Seulement, ressouvenons-nous que notre pensée n'est que la prévision des actes futurs ou le souvenir des actes passés, et que, dans l'impossibilité de réévoquer la totalité de nos souvenirs, ou d'évoquer la totalité de nos prévisions, nous nous contentons de penser les données musculaires nécessaires et suffisantes pour amener les modifications associées des autres données des sens. Remarquons d'autre part que c'est une vérité, surabondamment démontrée aujourd'hui, qu'entre un état représentatif et l'état présentatif correspondant, la différence n'est que de degré : il résulte de cette triple considération qu'entre nos croyances et nos volitions la différence n'est point de nature, mais seulement de degré, et qu'en quelque sorte *croire, c'est se retenir d'agir*.

Cette identité fondamentale de la croyance et de la volonté, trouve une nouvelle et solide confirma-

tion dans un parallèle du développement du pouvoir volontaire et de nos croyances. La volonté demeure longtemps impulsive. Chez l'enfant, chez tous ceux qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, elle procède par brusques poussées indépendantes les unes des autres, incohérentes toujours, et souvent même contradictoires. A une violence coléreuse, succède un élan affectueux ; à une confiance exagérée, un désespoir sans bornes. Aucune direction d'ensemble n'apparaît dans la conduite de la vie. Toutefois ce chaos primitif, les rudes avertissements de la douleur, ne tardent pas à l'organiser un peu. L'enfant n'est pas longtemps à s'apercevoir que contre les propriétés naturelles des objets il ne sert de rien de s'insurger : elles demeurent ce qu'elles sont, imperturbablement, et quoi qu'il veuille, le feu le brûle chaque fois qu'il le touche : la douleur lui enseigne à maîtriser beaucoup de ses caprices; le milieu social et l'éducation font le reste, et ne tardent point à lui apprendre les chemins permis et ceux qui ne le sont pas.

Il en va de même pour la croyance. Elle est primitivement une force impulsive qui tend à se répandre dans toutes les directions. Mais, tandis que la volonté se heurte promptement contre d'invincibles résistances, la croyance, sauf dans ses formes simples relatives à la perception et aux rapports

sociaux élémentaires, ne rencontre pas d'obstacles infranchissables, et même, sur beaucoup de points, rien ne s'oppose à son expansion. Aussi se développe-t-elle avec une abondance et une richesse extraordinaires d'affirmations et de superstitions, qui correspondent, dans l'ordre de la croyance, aux poussées impulsives de la volonté.

Nous, modernes, nous avons groupé la plupart des phénomènes d'après leurs analogies profondes; nous avons remplacé dans notre pensée le chaos qu'est la réalité, par une représentation du monde où tout est harmonie, où tout est enchaîné, classé, simplifié, étiqueté; nous héritons du travail de générations nombreuses de savants et de penseurs qui, après avoir rassemblé, sous des lois empiriques, des masses considérables de faits, ont groupé à leur tour ces lois empiriques sous des lois plus générales : de sorte que nous en arrivons à concevoir le monde matériel comme une succession de théorèmes déduits de quelques lois universelles. Nous ne pouvons que par un effort, nous figurer l'état d'esprit des ancêtres qui habitaient les cavernes et les villages lacustres. Toute leur conduite était dirigée par des motifs prochains : imprévoyants, incapables de travail suivi, ils étaient vraisemblablement toujours dominés par les nécessités immédiates de l'existence animale. Leurs seules idées générales

étaient constituées par les objets semblables susceptibles de se fondre en une grossière image moyenne : toute ressemblance, pour peu qu'elle fût dissimulée sous des différences saillantes, leur échappait. Ils n'avaient aucune idée de lois générales, nulle idée consciente de relations causales entre les phénomènes, nulle curiosité, nul besoin d'explication réelle : du moins, l'examen des races inférieures permet-elle de l'inférer avec une presque entière certitude. Aussi les croyances les plus absurdes, les plus niaises, leur suffisaient-elles. La croyance aux esprits, aux revenants, aux sorciers, les terrifiait. Les explications les plus incohérentes, les plus contraires aux faits, s'implantaient et se transmettaient aggravées par la tradition.

Chez nos enfants, cette floraison de croyances absurdes, avorte presque complètement, par suite de notre intervention constante, et aussi, par suite de nos explications : n'étant point superstitieux, nous ne favorisons point le développement de la superstition autour de nous. Mais l'extrême facilité avec laquelle les enfants acceptent les explications les plus naïves, les moins « explicatives » ; la croyance au petit Noël qui apporte les joujoux par la cheminée ; la croyance à l'ogre, aux fées, prouve combien, en réalité, la croyance chez les enfants se

répand dans toutes les directions où elle n'est point contredite. Qu'on les regarde jouer, on les verra croire à la réalité des scènes qu'ils jouent avec un imperturbable sérieux. Ils mêlent à leurs récits leurs rêves, leurs imaginations, et il est impossible de ne pas être frappé de la part d'irréel qui se fond pour eux avec la réalité. Si le caractère distinctif de la folie (abstraction faite de la perversion des sentiments), c'est le délire des idées, le mélange du réel et de l'hallucination, on retrouve ce caractère très manifeste chez l'enfant.

Cette nature « impulsive » ou mieux « expansive » de la croyance, se manifeste clairement aussi chez les ignorants. Leurs croyances sont analogues à des actes réflexes. Elles sont provoquées par une vue incomplète des choses, et rien n'égale la rapidité avec laquelle ils croient, sinon la rigidité de ces croyances si vite formées. Même chez les gens instruits, cette force d'expansion est bien apparente. Quelle peine n'avons-nous pas, la plupart du temps, à ne point généraliser hâtivement ! Et quelle contrainte que de suspendre son affirmation jusqu'après une enquête complète ! Cette « impulsivité » à croire, prend les noms de précipitation et de prévention, et Descartes y voyait avec raison la cause essentielle de nos erreurs.

Il résulte de tous ces développements cette con-

clusion que nul ne pourra contester : c'est que la force de croire préexiste à toute expérience; cette force est « expansive », c'est-à-dire qu'elle tend à se répandre dans toutes les directions, et l'expérience n'a d'autre rôle que celui d'une digue. Elle contraint la croyance à abandonner certaines routes et l'oblige à régulariser son cours. Admettre, avec Mill, que l'expérience explique toute notre connaissance, c'est aller à l'encontre des vérités les plus manifestes. Il faudrait, si la source de nos connaissances était uniquement dans l'expérience, que la répétition des expériences donnât à nos croyances une force de plus en plus considérable, et que cette force fût en quelque sorte proportionnelle au nombre des années. Cette conséquence nécessaire de la théorie est contredite par l'examen de la réalité. La croyance à la causalité est aussi vive chez l'enfant de dix mois que chez l'octogénaire, et s'il y a une différence entre eux, c'est chez le vieillard intelligent un scepticisme général aussi facile à constater que le sont chez l'enfant le besoin de croire et la force surabondante d'affirmation.

D'autre part, chez les incultes, et même chez des gens fort intelligents dans leur spécialité, il se trouve que c'est précisément là, où nulle expérience, nul contrôle, même idéal, n'est possible, que se développe une luxuriante végétation de croyances

absurdes. Ne voit-on pas, par exemple, des savants éminents croire à la possibilité de communications avec les esprits des morts? Ils ne se laissent arrêter dans leurs divagations, ni par l'absence de preuves suffisantes, ni surtout par l'affligeante médiocrité de ces esprits, dont les communications dépassent rarement la hauteur d'intelligence du plus sot des portiers, de sorte que si rien n'arrête l'expansion de la force de croire dans une direction quelconque, les croyances les plus saugrenues risquent d'y prospérer : tant il est vrai que si l'expérience explique la topographie de la croyance, elle ne peut rendre compte de son fonds essentiel. L'erreur des philosophes superficiels, appelés justement empiriques, est analogue au matérialisme grossier de beaucoup d'historiens et de sociologues qui pensent que les institutions et les personnalités politiques expliquent toute l'histoire, tandis qu'évidemment les événements qu'ils considèrent comme essentiels sont en réalité secondaires, et ils n'expliquent que la forme prise par l'activité populaire, antérieure aux institutions et qui leur survivra. C'est dans la psychologie, c'est-à-dire dans l'étude des besoins, des passions, des croyances morales des masses, qu'il faut chercher la force motrice de toute l'évolution sociale. Empirisme social et empirisme psychologique se

valent, et ce sont doctrines qui s'attachent à l'apparence des choses.

Aussi, sentirons-nous, quand nous étudierons le mécanisme de la croyance, grandir invinciblement notre conviction qu'il y a dans tout acte de croyance autre chose que les données de l'expérience et constaterons-nous à nouveau la prééminence de cette force spontanée d'affirmation qui, loin d'être expliquée par l'expérience, peut seule rendre possible l'expérience la plus élémentaire. Nous verrons que, les mêmes données extérieures étant présentes, tantôt c'est la confiance et tantôt le découragement qui naîtra chez nous suivant l'étiage de notre énergie. La fatigue suffit pour changer le résultat de l'addition des motifs : car c'est encore l'absurdité de l'empirisme de croire que les motifs sont comme des poids contrôlés et toujours les mêmes : cette vue si fausse apparaît à chaque instant chez Mill, et rend son déterminisme insoutenable. Il se figure l'esprit comme une balance qui, à deux moments différents, perçoit comme plus lourd, toujours, le motif qui était le plus lourd lors de la première pesée ; tandis que manifestement les motifs de croire n'ont nulle valeur fixe ; ils n'ont qu'une valeur relative, de position, par rapport à cette force d'affirmation — expression profonde de notre personnalité, c'est-à-dire de notre corps et de

notre âme ; car, nous le verrons, nous croyons avec tout notre être, avec tout ce que nous sommes, et le motif n'est que l'un des éléments de l'acte de croire.

L'identité de cette activité spontanée de l'affirmation avec la volonté nous apparaîtra encore plus nettement si nous faisons une expérience qui nous replace dans la situation où étaient nos ancêtres avant que la grande sécurité introduite dans la vie des sociétés civilisées, ait transformé la nature de la connaissance jusqu'à en cacher à nos yeux le caractère « défensif ». Que l'on se suppose traversant la nuit une forêt dangereuse ; ou plus simplement que l'on passe une nuit dans quelque chalet perdu des Alpes, et que l'on sait visité fréquemment par les contrebandiers. Par elles-mêmes ces nuits, avec le bruit effrayant des torrents, avec le mugissement du vent dans les gorges profondes, nous font l'âme impressionnable, et nous prédisposent à une espèce d'appréhension vague bien connue des touristes. Si l'idée d'un danger plus immédiat possible s'ajoute à cette émotion, nous nous trouvons sensiblement dans l'état d'inquiétude habituel à l'homme lorsqu'il était environné de menaces de toutes sortes. Le psychologue remarquera facilement qu'alors il n'y a plus à proprement parler de souvenirs : nous sommes

dans un état de surexcitation et tous les bruits provoquent une interprétation émotive automatique, et très naturellement la mémoire reprend sa forme naturelle primitive, qui est l'attente. L'attente est un état général d'attention surexcitée et de tension musculaire telle, que quelque incident qui se produise, la réponse est immédiate et à peine précédée de conscience. On ne raisonne pas, on est comme un arc bandé dont la flèche va partir : toutes les puissances de notre être sont tournées en avant, vers l'action ; tout bruit (car on est, dans notre exemple, réduit à l'ouïe) évoque immédiatement l'idée des *conséquences*, c'est-à-dire de notre intervention active. Les *possibles* musculaires se pressent dans l'imagination, et se succèdent, fiévreusement éliminés, souvent on ne sait pourquoi, et aussitôt remplacés par d'autres. On est sur le qui-vive, et comme notre activité est tout entière fouettée par cet état d'attente, tout conséquent suggéré est accepté vivement, sans examen, et si ce mouvement d'affirmation, de croyance cesse, c'est uniquement parce qu'il est déjà chassé par un nouveau venu. On remarquera le même phénomène dans toutes les émotions fortes, dans la colère, dans l'amour, etc., et si l'on regarde des enfants jouer à quelque partie entraînante, il est manifeste qu'ils sont dans cet état de tension géné-

rale qui rend immédiates et non raisonnées les ripostes : tout incident extérieur n'est qu'une occasion de décharges dans tels muscles plutôt que dans tels autres, à la façon de la machine électrique qui donne des étincelles avant le contact du doigt et là où il se présente. Tel est justement le rapport de l'activité spontanée et de l'expérience dans le cas très instructif de l'attente.

Cette comparaison est si juste, le besoin d'expansion de cette activité qui veut se répandre en croyances diverses sous le moindre prétexte est si réel, que la défiance est un état contre nature et pénible. Plutôt que de subir la fatigue provoquée par cet incessant défilé de possibles tous redoutables, et bientôt — l'inquiétude devenant fiévreuse — tous plus redoutables que la réalité probable, beaucoup de criminels préfèrent se livrer une bonne fois, pour goûter le calme et le repos de la certitude ; quitte à regretter cette faiblesse lorsque, après la condamnation, le choix se trouve limité entre un possible terrifiant, à brève échéance, et un possible embelli par les couleurs dont le condamné peut parer la relégation dans un pays inconnu.

Cette souffrance de l'état de défiance explique la haine des dogmatiques contre les sceptiques et des politiciens de parti contre les esprits pondérés qui ne sont dupes d'aucun préjugé. Rares sont les têtes

pour lesquelles le doute est un oreiller commode, et, à tout bien examiner, je ne suis pas sûr que le doute, si on s'en contente, ne soit pas signe d'une paresse native et d'une grande incapacité de faire effort. Nous aurons d'ailleurs à examiner cette question plus tard.

Voilà donc où nous conduit un premier effort inductif. L'ensemble des croyances ne s'explique qu'en partie par l'expérience, qui ne rend compte que des angles rentrants et sortants, de la topographie, si l'on aime mieux, de nos systèmes de croyances. L'expérience présuppose une force spontanée, essentiellement active et expansive. L'induction, en nous conduisant jusqu'à cette conclusion, nous dépose sur le rivage de l'océan inconnu dont parle Littré et dont l'étendue est peut-être infinie. Si nous n'avons ni barque ni voile pour nous y aventurer, et pour en reconnaître les limites, s'il y en a, peut-être la position n'est-elle point cependant désespérée pour le penseur ? Peut-être lui sera-t-il possible de reconnaître par l'analyse la nature des eaux qui constituent cet océan ? Peut-être même, ainsi qu'on a pu par l'analyse spectrale arracher au soleil une partie du secret de sa constitution chimique, pourrons-nous, sans nous embarquer, et du rivage, saisir de quels éléments est faite la Réalité Suprême ?

CHAPITRE II

CONSIDÉRATIONS MÉTAPHYSIQUES

Les doctrines psychologiques régnantes laissent peu d'espoir de résoudre le problème métaphysique d'une façon satisfaisante : elles n'expliquent ni la croyance, ni la force d'affirmation préexistante à ses premières manifestations conscientes. L'impuissance de ces théories vient de ce qu'elles considèrent l'intelligence comme le phénomène dernier, fondamental, tandis qu'elle n'est qu'un phénomène superficiel et dont les développements ont été tardifs, puisqu'ils datent du langage. Il ressort de nos considérations antérieures que l'essentiel de notre connaissance consiste à découvrir des rapports de coexistence ou de succession entre les données diverses de nos sens, et principalement entre les données de nos sens et les données musculaires. Dans ces données il y a, en effet, deux groupes fort distincts, car, tandis que les données musculaires sont l'expression immédiate

et profonde de notre activité, les autres sensations sont plus superficielles : toutes affectives au début, elles traduisent seulement les effets de l'impression externe sur notre corps, ou plus exactement la réaction de notre corps aux impressions externes. Nous avons démontré plus haut que toute impression externe provoquait une mise en défense de tout l'organisme et qu'à l'origine ces réactions étaient accompagnées de plaisir ou de douleur ; mais que, peu à peu, les réactions répétées s'organisaient en un tout et se « déclenchaient » si rapidement que la conscience affective n'avait plus le temps de s'éveiller : alors, prenait naissance la sensation proprement dite, froide, élément de nos constructions intellectuelles. Mais ces réactions aux impressions externes ne sont pas quelconques ; elles sont elles-mêmes l'expression de tendances solidement organisées ; ces tendances à leur tour sont l'expression de quelque chose de plus profond qui les fait être, à savoir de notre activité ; de sorte que, de toutes façons, l'analyse nous amène vers ce fonds unique de tous nos états psychologiques : à savoir une activité non connue en elle-même, connue seulement par ses manifestations, et qui pour se répandre au dehors doit se traduire en actes musculaires. Si ces actes musculaires sont enrayés, s'ils demeurent à l'état d'idées de mouve-

ments, de possibles réalisables sous certaines conditions, on a l'état d'attente et de croyance. Croire, c'est se retenir d'agir. La volonté agissante n'est que la croyance passant à l'acte.

Si maintenant, pour préciser nos idées, nous passons de l'analyse de nous-même à l'analyse du monde extérieur, l'examen de ce qui constitue l'objet nous amènera aux mêmes conclusions. Quel que soit l'objet que j'étudie, cette orange par exemple, il est évident qu'il n'est composé que de mes sensations groupées dans l'espace et ayant entre elles des rapports *objectifs* qui ne dépendent point de moi. Si nous descendons plus profond dans notre analyse de ces rapports, des résultats étranges vont surgir. Pourquoi ce lien constant entre sensations secondes et sensations primaires ? Quelle en est la raison ? A notre avis *les qualités secondes sont liées aux qualités primaires comme l'effet est lié à la cause*. Nous l'avons répété à satiété : nous ne pouvons agir sur le monde extérieur que par nos muscles. Comme nos muscles ne peuvent soutenir un effort que s'ils sont incessamment restaurés, la nature a pourvu à ce qu'à tout acte musculaire préexistât une accélération des fonctions circulatoires, respiratoires, etc., accélération qui constitue le matériel physiologique de l'émotion et que l'impression

externe produit automatiquement. Si merveilleuse est la perfection de notre vie organique et psychique, que ces réactions n'ont point tardé à se spécialiser, à se graduer, suivant les nécessités de la réponse à l'impression, et comme elles *précèdent* l'effort musculaire, elles sont devenues, elles, qui ont été *originellement postérieures* à ces efforts, signes avertisseurs de l'acte à accomplir. Cette correspondance avec les impressions devint par la suite nette et précise, et les réactions physiologiques en s'organisant arrivèrent à l'instantanéité : elles cessèrent dès lors d'être senties comme plaisirs ou comme douleurs, et se trouvèrent promues au rang de sensations intellectuelles. L'organisation de ces sensations, la découverte de leurs rapports de ressemblance, de coexistence, de succession, nous permit ensuite de nous élever peu à peu aux perceptions complexes, aux idées générales, aux sciences même.

Il résulte de ce que nous venons de rappeler que les sensations secondes n'expriment nullement quelque chose d'étranger à moi, mais seulement un rapport entre l'acte musculaire et le corps chargé de fournir à cet acte les forces nécessaires. Elles expriment et ne peuvent exprimer que cela.

La pénétrante psychologie de Descartes, de Spinoza, de Malebranche, de Leibniz, ne s'y était

d'ailleurs point trompée, et pour eux les qualités secondes ne sont que des « *fantômes que nous mettons à la place des réalités* ». Ils voient la réalité objective dans les qualités primaires, c'est-à-dire dans les données musculaires. C'est là une vue très profonde, puisqu'elles sont l'essentiel dans notre vie psychologique. Mais, ainsi que nous le faisions remarquer, Descartes ne comprit point que ces qualités primaires sont encore, au regard de la réalité, des fantômes, et c'est à Leibniz que revient l'honneur d'être descendu plus profond encore que l'étendue et que l'acte musculaire, et d'avoir cherché jusque dans l'appétition le fonds de ce qui est. C'est ici le passage de la psychologie à la métaphysique, car la psychologie s'arrête à l'acte musculaire et c'est par une induction métaphysique que nous sommes amenés à supposer une activité fondamentale.

Qu'on remarque d'ailleurs que tout l'élan de la philosophie et de la science contemporaines tend vers ces conclusions. La physique et la chimie remplacent les qualités secondes par le mécanisme. Mais ce mécanisme, il est bien inutile de le redire, n'explique rien. Il faut la naïveté tranchante d'un Carl Vogt ou d'un Büchner pour s'y arrêter. Qui dit mouvement, en effet, dit force qui meut, et s'en

tenir au mouvement, c'est s'en tenir à Atlas qui supporte le monde. C'est de la philosophie à l'usage des enfants de douze ans.

D'autre part, si, comme les peintres qui veulent dessiner un paysage de quelque étendue, nous fermons à demi les yeux pour éliminer les détails et saisir seulement les ensembles, nous découvrirons, sous la diversité très apparente des accidents, l'unité grandiose des doctrines philosophiques contemporaines. Depuis Leibniz jusqu'à Schopenhauer et aux philosophes évolutionnistes, tous ont plus ou moins clairement compris que l'explication dernière des choses devait être cherchée dans la volonté, et l'hypothèse de l'évolution qui a empli la deuxième moitié du XIX^e^ siècle de ses conquêtes, est, à cet égard, très significative.

En effet, cette théorie, et c'est ce qui fait sa force, est une théorie de la volonté, mais, et c'est ce qui fait sa faiblesse, elle ignore qu'elle est une théorie de la volonté. Prétendre faire sortir de la matière et la vie et l'intelligence, c'est postuler bien des absurdités. C'est d'abord s'insurger contre la science dont on se réclame et qui accepte comme premier postulat que rien ne se crée de rien ; c'est par conséquent prendre pour une explication une affirmation dénuée de sens, à savoir, que la vie *provient* de l'organisation de la matière et que la

pensée est une sécrétion du cerveau : ce qui revient à dire que ce qui n'était en aucune façon dans les éléments se trouve dans le composé et ce qui revient à croire que les mots « provenir », « sécrétion », sont des explications et non pas de purs mots vides de sens.

En outre, c'est aller contre tout l'effort des psychologues depuis Berkeley : s'il est une vérité aujourd'hui dominante en philosophie, c'est que la notion de matière est absurde en soi, qu'elle est totalement explicable par les états de conscience et par leurs rapports. Il n'est rien qui reste, dans le monde objectif, hors des prises de cette analyse : il n'y a nul résidu inexpliqué et par suite, il est parfaitement absurde de concevoir la matière comme quelque chose qui explique l'esprit, puisqu'elle-même ne peut être conçue qu'en termes d'états de conscience.

Aussi cette hypothèse de l'évolution, si féconde, si suggestive, eût-elle rallié l'unanimité des esprits pensants, si ses défenseurs l'eussent présentée comme une façon commode de se représenter les faits, de les grouper. Elle est, comme les grandes hypothèses de la physique et de la chimie, un *instrument de travail* d'une puissance merveilleuse : mais l'absence totale de culture logique qui demeurera la caractéristique peu honorable de la majorité des savants

de notre époque, jointe à la « manie » métaphysique, dont sont d'ordinaire le plus atteints ceux-là mêmes qui se proclament le plus hautement positivistes, a poussé les évolutionnistes à présenter la théorie de l'évolution comme une *explication*, c'est-à-dire comme une théorie métaphysique. Pour certains fanatiques comme Haeckel et Carl Vogt, l'évolution est devenue une religion contenant le secret de toutes choses. Ce sont ces prétentions inadmissibles, qui ont soulevé contre le darwinisme l'opposition des esprits lucides et vigoureusement logiques [1].

Si l'on veut trouver dans la théorie de l'évolution une explication métaphysique des choses, il faut d'abord compléter l'hypothèse, et rentrer dans la tradition aristotélicienne. Il faut voir dans l'univers une volonté obscure qui tend vers la conscience et qui y arrive dans et par l'humanité ; il faut en d'autres termes couronner le mécanisme évolutionniste par une métaphysique de la volonté. Mais il faut en outre savoir ce qu'on fait ainsi. Il faut savoir que l'on franchit les limites de la science pour entrer dans le domaine du possible ; qu'on quitte le terrain solide de la vérification pour s'engager dans les sables mouvants du probable. On supplée à la *con-*

(1) Voir surtout Renouvier et la critique décisive de M. Liard dans son beau livre : *Science positive et métaphysique.*

naissance qui nous échappe, par la croyance fondée, non sur des preuves, mais sur des possibilités qui prennent plus ou moins de valeur suivant le tempérament et le genre de culture de chaque philosophe. Chacun peut ainsi à ses risques et périls dresser sa carte de l'*inconnaissable* et nous n'hésitons pas pour notre part à dresser la nôtre.

Il est important de constater que l'analyse psychologique nous a conduits tout naturellement aux résultats auxquels nous eût amenés une critique a priori de la connaissance. Nous ne connaissons rien que nous-mêmes. Les qualités secondes n'expriment rien que de purement subjectif. Quant aux qualités primaires qui sont le support de notre représentation du monde extérieur, elles sont bien en quelque sorte l'expression de notre réalité substantielle, mais de cette réalité *incarnée* dans notre nature musculaire, et par là même défigurée. Nous sommes une nature double, corporelle et spirituelle ; mais ces deux éléments sont tellement fondus en une combinaison unique, que nulle analyse n'en peut dissocier les éléments. Il nous est donc absolument interdit d'avoir une connaissance positive quelconque du fonds primitif de notre être, cet être ne nous étant donné dans la conscience que postérieurement à son incarnation dans notre corps. A moins d'ad-

mettre que notre nature corporelle soit l'expression nécessaire et éternelle de la chose en soi, il faut bien que nous avouions notre ignorance radicale de son essence. Nous n'en pouvons parler que négativement ; nous pouvons dire ce qu'elle ne peut pas être, non ce qu'elle est. Ici de nouveau nos résultats se trouvent d'accord avec les résultats généraux de la critique kantienne de la connaissance : il est clair que la chose en soi doit être étrangère à l'espace et au temps, puisque l'espace et le temps sont des notions acquises et postérieures à ce que nous avons appelé, faute d'un terme meilleur, l'incarnation de notre réalité substantielle dans le corps. Cette chose en soi (c'est un corollaire de ce qui précède) est aussi étrangère à la loi de causalité qui n'est, nous l'avons vu, que l'ordre de coexistence et de succession des phénomènes dans l'espace et dans le temps. Elle n'est, ni ne peut être, comme l'a cru vraisemblablement Kant, d'essence intellectuelle, puisque la pensée n'est possible que dans l'espace et dans le temps. Elle ne peut être non plus sensibilité, puisque la première manifestation de notre sensibilité est postérieure à notre premier mouvement et qu'elle dépend de nos efforts musculaires.

Il faut donc nécessairement descendre jusqu'à ce qui précède nos mouvements et les explique, c'est-à-dire jusqu'à l'appétit, jusqu'au vouloir vivre. Il

est étrange que Spinoza, qui avait si profondément pénétré la vérité, en soit demeuré à son panthéisme intellectuel et qu'il n'ait pas devancé tout le mouvement philosophique du XIX^e^ siècle en fondant un panthéisme de la volonté. Car c'est vers cette hypothèse que nous poussent tous nos développements antérieurs et notre secrète sympathie individuelle.

Il nous paraît peu probable que la personnalité puisse être, dans l'histoire du monde, autre chose qu'un phénomène passager. Si nous sommes amenés à voir dans l'univers une volonté qui fait effort vers une fin supérieure, fin que nous pouvons plutôt espérer qu'affirmer, il est difficile de ne point être frappé de la disproportion sans bornes de l'ensemble des choses avec notre chétive individualité. Il est impossible de ne point être obsédé de cette remarque, que notre personnalité est étroitement dépendante du corps, que c'est notre corps qui nous différencie les uns des autres, notre corps, c'est-à-dire nos émotions, notre sensibilité. Le corps se dissout bientôt emportant, selon toute vraisemblance, ces différenciations...

Devons-nous regretter ce point de vue où semble nous enfermer l'effort de l'analyse ? Devons-nous être peinés de cette diminution de notre individualité déjà si précaire ? Nous ne le croyons pas, et cela pour deux motifs.

D'abord, parce que l'exagération de la valeur de l'individu est la justification théorique de l'égoïsme. Il n'est guère possible de fonder une morale de renoncement, ni de justifier le sacrifice de soi en dehors d'une théorie panthéiste. Les doctrines religieuses, qui d'une part admettent l'immortalité individuelle et qui d'autre part affirment que Dieu est tout, sont bien en peine d'expliquer comment les créatures peuvent être quelque chose sans être limitatives de l'existence absolue du Créateur. Notre individualité ne peut être qu'une individualité de tolérance et ces doctrines sont sur une pente bien glissante : elles sont plus panthéistes que ne se l'avouent leurs sectateurs, et si elles justifient le sacrifice de soi à autrui, c'est qu'elles ont le sentiment profond de notre rien-être individuel.

En deuxième lieu, notre nature même porte si bien en elle le secret de sa destinée, que toute exagération de l'individualisme amène logiquement comme sanction la souffrance. Au contraire, le sacrifice de soi est si bien dans le sens de la destinée qu'il est productif de bonheur. Il suffit de prendre nettement conscience de notre propre misère en tant qu'individu ; il suffit de nous être arrêté devant le scandale de la mort et d'avoir saisi le sens profond de ce redoutable enseignement, pour que nous donnions à notre vie une saveur qu'ignore le vul-

gaire. C'est ce que Spinoza, le plus grand des penseurs, appelait se considérer *sub specie æternitatis*. Lorsque nous comprenons le néant des apparences personnelles et que nous nous résignons à notre rôle de vague momentanément soulevée et roulée par la houle sur l'océan sans rivage des choses éternelles, un grand calme rassérénant descend sur la pensée. Nous cessons d'être, comme le vulgaire, sensible aux inévitables froissements de la vie et un apaisement tranquille devient le ton habituel de l'âme. Nous atteignons ainsi à un bonheur tempéré de mélancolie, refuge des âmes qui renoncent à l'étourdissement que les gens sans réflexion confondent avec le bonheur. Nul état d'âme n'est plus propre à inspirer le sacrifice : une seule satisfaction conserve toute sa valeur, c'est le dévouement à ceux qui n'ont pas la suprême énergie de la résignation à la vie telle que nous l'a faite l'Insondable Puissance qui nous a concédé provisoirement le privilège de la conscience, pour que nous collaborions de toute notre énergie à ses desseins présumables.

Cette doctrine est si éminemment « sociale », qu'on peut dire que toutes les institutions les plus hautes en sont des applications partielles et en quelque sorte des révélations appropriées aux divers degrés de la faiblesse humaine. Qu'est la famille,

sinon la première révélation du peu de valeur de l'égoïsme ; sinon la nécessité sentie de subordonner notre personnalité aux êtres aimés dont nous avons pris la charge, et dont la vie nous devient plus précieuse que la nôtre ? Qu'est-ce que la patrie, sinon une révélation plus haute et plus générale encore de la même vérité fondamentale ? Qu'est ce sacrifice de soi accepté de tous, et d'une légitimité indiscutée, quand il s'agit de défendre le sol national contre l'ennemi, sinon encore l'affirmation que quelque chose a une valeur incomparablement supérieure à celle de notre chétive personnalité ? Et ceux mêmes qui nient la patrie, la nient-ils pour affirmer leur moi ? Nullement, mais précurseurs un peu pressés, par delà ces formes encore limitées du sacrifice, ils n'acceptent que le sacrifice à l'Humanité. Plus hardies encore, les âmes de religieux et de philosophes, considèrent l'individu, la famille, la patrie et l'humanité comme les révélations successives de la suprême réalité qui est en soi inconnaissable. Ils « sentent » leur identité de nature avec l'essence des choses, et prenant conscience de la valeur purement transitoire de leur personne, dégagés par la pensée des illusions des sens et des illusions de la pensée elle-même, ils arrivent à cet état d'âme qui rend tous les sacrifices analytiquement inclus dans l'acceptation profonde et en quelque

sorte religieuse de l'hypothèse panthéiste comme vérité de foi.

On le voit, il suffit de pénétrer profond par l'analyse psychologique dans la nature de la croyance, pour se trouver promptement amené à scruter l'essence même de notre nature. Malheureusement la connaissance proprement dite nous abandonne presque aussitôt. Notre conscience ne nous donne que ce qui est, et ce qui est, c'est l'incarnation profonde de notre nature spirituelle dans le corps. Hors de cette union, nous ne connaissons rien : c'est en somme la vérité trouvée par Kant, que toutes nos connaissances sont relatives à l'espace et au temps et à la loi de causalité. Or, à moins d'admettre que le corps est immortel (hypothèse acceptée par le catholicisme), il faut avouer que dès que nous quittons l'espace et le temps, nous nous trouvons devant l'océan « pour lequel nous n'avons ni barque, ni voile... ». Notre seul recours est l'hypothèse métaphysique, et, sous peine de ne prononcer que des paroles vides de sens, nous ne pouvons concevoir la réalité dernière que comme analogue au phénomène de notre nature le plus profond, le premier chronologiquement, à notre volonté de vivre.

CHAPITRE III

LA QUESTION DE DROIT

Si, en dehors des hypothèses métaphysiques, toutes nos croyances se réduisent en définitive à affirmer des successions et des coexistences entre les diverses données des sens et les données essentielles ; si le fonds solide de la réalité est constitué par l'invariabilité de ces rapports, cela revient à dire que la garantie même de toutes nos croyances se trouve dans la loi de causalité ? Qu'est-ce en effet que la loi de causalité, sinon la constatation de la liaison des phénomènes dans l'espace et le temps, liaison qui fait nécessairement coexister ce phénomène avec cet autre, ou qui le fait nécessairement suivre ou précéder de cet autre ? La question de la validité de notre croyance revient ainsi à celle de la validité de la loi de causalité.

Nous trouvons, sur cette importante question, beaucoup de confusion. On mêle très généralement *la question de l'origine* de la croyance à cette loi, *avec la question de sa validité.*

Sur la question d'origine, il n'est pas douteux que les philosophes empiristes aient tort. C'est grâce à sa psychologie extrêmement superficielle, que Stuart Mill a soutenu que l'expérience suffit à rendre compte de la croyance à la loi de causalité. Nous ne reviendrons pas sur ce point que nous avons déjà élucidé.

Il est clair que l'expérience ne peut expliquer que *les formes* prises par la croyance : elle est le garde-fou de la croyance, mais le mouvement pour aller de l'avant est antérieur à l'expérience, et si ce mouvement n'eût préexisté, nulle expérience n'eût été possible. En cela les philosophes dits « a priori-stes » ont raison.

Mais sur la question de validité, il en va tout autrement. Que la loi de causalité ait une valeur absolue *pour nous*, cela est bien certain, car sa défaillance marquerait aussitôt l'arrêt de toute vie, de toute pensée. Au monde bien ordonné que nous connaissons, succéderait, sans transition, le chaos complet, et partant, absolument inconcevable ; car toutes nos conceptions d'un chaos, nous les *construisons* avec des fragments de notre monde qui forment un ensemble incohérent ; mais chaque fragment, en lui-même, est ordonné, sans quoi nous ne pourrions même l'imaginer. Nulle perception, sans loi de causalité, ne serait possible :

si avec les apparences visuelles de l'eau coexistait tantôt la fluidité, tantôt la solidité; si tantôt elle éteignait le feu, tantôt lui fournissait un aliment terrible, nous n'approcherions encore pas de l'état chaotique, car le langage se refuse à l'exprimer et le mot *tantôt* implique, ne fût-ce que pendant une fraction de seconde, la liaison de diverses propriétés en un acte perceptif.

La vie, qui est une confiance dans les lois de la nature, ne subsisterait pas un instant, car elle n'est possible que dans et par la stabilité des lois de la nature qui maintiennent à toutes choses des propriétés permanentes. Nulle idée générale ne serait réalisable, puisque toute idée générale est une classification, et que toute classification implique la permanence des types classés; et la pensée qui est essentiellement organisation, ne pourrait prendre naissance. Qu'on poursuive ce développement, que par une application de la « méthode de différence » scientifique, on suppose disparue la cause présumée du bon ordre de l'univers, à savoir la causalité, et l'on donnera une force invincible à la conviction que cette loi tutélaire a une valeur absolue *pour nous*.

Mais combien sont contradictoires en bonne logique ces deux mots : absolu, pour nous! Qu'est-ce à dire, sinon que la locution est fautive, et que

son sens exact ne peut être que *relativité*? Car mon monde constitué par des éléments subjectifs, n'a pour support solide que mes données musculaires, et dire que la loi de causalité a une valeur absolue, c'est dire que mon système musculaire est la loi absolue des choses, la réalité suprême, ou du moins la forme nécessaire que doit prendre, en s'incarnant dans un corps, l'essence même de la réalité inconnue. Dans l'affirmation de l'absolu de la loi de causalité, il n'y a rien de plus, mais rien de moins que l'affirmation que la réalité en soi a pour nécessaire expression consciente le corps humain.

Cette affirmation est sans preuves ; sans preuves aussi, en conséquence, se trouve l'affirmation que la loi de causalité est l'expression même de la réalité fondamentale. En fait nous n'en savons rien, mais nous pouvons sans crainte nous confier à cette loi protectrice, car le monde, la vie, la pensée existent et selon toute vraisemblance ils sont devenus ce qu'ils sont à la suite de développements qui ont duré quelques millions d'années, ce qui donne de l'élan à notre confiance dans l'avenir : ce sont là garanties suffisantes pour nous.

Mais, quoi que nous fassions, nous sommes emprisonnés dans le relatif et notre droit d'affirmation ne peut dépasser ce relatif. La pensée est soumise nécessairement à l'espace et au temps. L'étendue

et le temps semblent être des produits secondaires issus de l'incarnation de la volonté dans le corps; il est impossible de faire par l'analyse la part de ce qui, dans cette notion, est dû au corps et de ce qui peut venir d'une source supérieure; notre intelligence et notre conscience sont relatives au corps et le corps dissous, nul ne peut dire quoi que ce soit de la réalité qui subsiste; c'est affaire d'hypothèse métaphysique. On peut trouver dans l'analyse psychologique des présomptions, et dans la pratique des raisons pour préférer telle hypothèse à telle autre, et même on peut s'efforcer de se faire une foi métaphysique solide et — nous le verrons — y arriver; mais qu'on sache bien que c'est une solution de foi, non de preuve.

De la sorte, notre droit à l'affirmation de l'éternité de la loi de causalité ou à l'affirmation de son caractère absolu, est nul. La philosophie nous enferme dans le relatif. Le probabilisme fait en définitive le fond de notre existence, puisque nous ne sommes sûrs de rien, pas même de vivre demain, pas même de vivre tout à l'heure. Nous le trouvons à la racine de notre vie et il n'est pas étonnant que l'analyse le découvre dans les fondements de notre connaissance; l'inconnaissable nous enveloppe et nous vivons dans le probable : *in eo movemur et sumus.*

LIVRE III

LE MÉCANISME DE LA CROYANCE

CHAPITRE PREMIER

ROLE DES IDÉES ET DES SENTIMENTS DANS LA CROYANCE

Si la philosophie est impuissante à nous donner sur les questions dernières autre chose que des probabilités, si le penseur en est réduit à l'usage prudent de l'imagination constructive, il n'en va pas de même dans l'étude du mécanisme psychologique de la croyance; ici nous rentrons dans le domaine de l'observation.

Nous avons dû constater l'identité profonde de la croyance et de la volonté. Croire, disions-nous, c'est, en quelque sorte, se retenir d'agir; mais l'inconvénient de ces formules si concises, c'est de n'avoir de valeur que pour les esprits informés, en qui elles suggèrent la vérité tout entière. Aussi, disons plutôt que croire, c'est avoir la sensation très nette et aucunement entravée, que la vérification suivra

notre préimagination de l'avenir. En général, nous nous contentons, nous l'avons vu, d'essayer idéalement le bon fonctionnement des représentations musculaires, fondement des autres, et de « sentir » si oui ou non ces représentations musculaires entraînent le jeu normal des variations qu'elles doivent entraîner dans la réalité.

Il semble résulter a priori de la nature de notre vérification que les états psychologiques auront sur nos croyances une influence d'autant plus grande, qu'ils auront un lien plus fort avec le mouvement, et c'est ce que l'observation confirme. En effet, les émotions, qui ont une force de réalisation si considérable[1], ont sur nos croyances une influence capitale.

Toutefois, une discussion s'élève presque aussitôt; nombre de philosophes soutiennent que la raison de la croyance n'est et ne peut être qu'intellectuelle. Toute croyance, disent-ils, est fondée sur des idées, sur des représentations, et si l'émotion peut intervenir, ce n'est qu'indirectement, en agissant sur la représentation. On pourrait tout aussi justement soutenir la thèse diamétralement opposée, dire que toute croyance est fondée sur

(1) Cf. notre *Éducation de la Volonté*, 5e édit., Félix Alcan, p. 46 sqq. : *Rôle des états affectifs dans la volonté.*

des états affectifs, et sur des tendances, et que l'action des idées n'est qu'indirecte, en ce sens qu'elles déterminent seulement la direction de ces tendances; mais l'une et l'autre affirmation nous paraît oiseuse. C'est une fâcheuse disposition de l'esprit humain, que d'en venir à considérer comme des entités réelles tout ce qu'il a dû *séparer* pour la commodité de ses études. Faible, incapable d'embrasser plusieurs objets à la fois, l'entendement doit procéder linéairement, en quelque sorte, et étudier les choses successivement. En psychologie, cette nécessité a eu des inconvénients plus graves que partout ailleurs, parce qu'elle a fait perdre de vue l'étroite union des divers ordres de phénomènes entre eux, et leur union avec le corps.

Au lieu d'une psychologie « intégrale », on a eu des psychologies morcelées, et les discussions sur les rapports de la croyance avec les états intellectuels et les états de sensibilité, tendent à présenter la croyance comme un phénomène intellectuel, *tandis qu'en réalité, nulle manifestation de notre personnalité n'exprime plus adéquatement celle-ci que la croyance*. La croyance n'est pas plus un phénomène intellectuel qu'un phénomène sensible : elle est, *à la fois*, un phénomène intellectuel, sensible, et volontaire, et disons même : corporel.

Nous croyons avec tout ce que nous sommes. Ceux qui ont suivi nos développements jusqu'ici, en doivent être d'avance convaincus, car nous l'avons vu, les états intellectuels sont issus d'états affectifs, et ceux-ci expriment le rapport de nos volitions avec le corps qui seul rend ces volitions possibles. Pour nous il est déjà clair qu'*un acte d'affirmation n'intéresse pas seulement l'intelligence ou la sensibilité, mais bien la* TOTALITÉ *de notre nature psychologique.*

Toutefois, les doctrines purement intellectualistes étant encore répandues, il est utile d'insister sur la radicale fausseté de la théorie qui considère la croyance comme un fait surtout intellectuel. Cette théorie pèche d'abord par un empirisme très superficiel. Il est impossible de soutenir que la croyance soit un phénomène secondaire, consécutif à ce qu'il y a de plus superficiel en nous, à nos constructions intellectuelles. Elle est, nous l'avons vu, une force fondamentale qui fait effort pour se répandre en tous sens ; elle est notre vouloir même en tant qu'il délibère. La croyance est donc antérieure à l'intelligence et l'intelligence ne lui sert, répétons-le, que de garde-fou. L'intelligence explique la forme prise par la croyance, sa « topographie » et rien autre, et cette topographie même, l'intelligence ne suffit point à l'expliquer, car les

exemples surabondent où nos penchants traitent de nos croyances sans nous et contre nous. Combien de fois ne sommes-nous pas instinctivement certains que quelque événement heureux ou malheureux va arriver, sans que nous en puissions donner aucune raison ? Quelques heures après, cette certitude se change en doute, sinon en certitude contraire, à la suite d'une bonne ou d'une mauvaise digestion, et sans que rien ait changé que notre propre énergie ! A regarder de près notre vie journalière, on peut dire que ces cas de croyances sans raisons intellectuelles conscientes sont très fréquents : notre attente est tournée vers l'avenir, et la croyance aux événements qui vont survenir est très généralement irraisonnée, presque instinctive. Qu'on y réfléchisse, on verra que les raisons ne viennent qu'*après*, et seulement si nous éprouvons le besoin de revenir sur nos actes, ou si on nous oblige à les expliquer : les raisons données ne sont que la justification, après coup, de l'œuvre accomplie par nos penchants ; « leurs actions, dit Duclos[1] déterminent plus leurs jugements que leurs jugements ne règlent leurs actions ».

Mill raconte qu'un homme très droit nommé

(1) Duclos. *Considérations sur les mœurs*, ch. v.

juge aux Indes sans que rien l'y eût préparé, reçut comme instruction de juger sans crainte, mais de ne jamais donner les raisons de son jugement, car le jugement serait infailliblement bon et les raisons infailliblement mauvaises. Il en est de même de tous les jugements au criminel, et surtout dans les procès de presse. Les magistrats jugent d'après mille impressions d'audience, d'après de sourdes sympathies ou antipathies, et l'exposé des motifs, toujours fait après coup, n'est ni plus ni moins qu'une justification du jugement prononcé, et qu'on nous permette cette expression, c'est de la part des magistrats un plaidoyer *pro domo suâ*. Dans la salle des délibérations du jury, ce sont souvent ceux dont l'opinion est le plus fermement arrêtée, qui sont les plus incapables d'en donner les raisons. La casuistique des jésuites avait surtout cette remarquable utilité qu'elle permettait de trouver, après coup, des justifications aux actes les plus criminels. C'est ainsi encore que les accusés, sollicités d'expliquer les motifs de leur crime, bâtissent de toutes pièces un plaidoyer[1]. C'est ainsi encore qu'à la Chambre des députés, qui, comme toutes les assemblées nombreuses est une foule

(1) Voir, sur ce sujet, une remarquable brochure d'un esprit très vigoureux et très pénétrant : *la Psychologie du juge*, 1894, par G. Sorel.

impulsive, « l'air, le regard, les gestes, les mouvements, l'accent harmonieux, sont aussi nécessaires que le fond même » « sur plus de cinq cents membres il n'y en a pas plus de trente qui entendent raison et tout le reste est peuple[1] » : Aussi, arrive-t-il que beaucoup de députés votent sous l'impression du moment, ou plus exactement sous l'influence des sentiments et des passions surexcitées par les orateurs et par la « contagion des foules » — et, le lendemain, de sang froid, malgré leur désir de justifier à leurs propres yeux leur vote de la veille, ils ne le peuvent point, tant leur apparaissent nettement les arguments décisifs contre leur conduite : ce n'est que peu à peu que le travail de casuistique s'opère et qu'ils arrivent à trouver un « exposé de motifs » assez satisfaisant pour qu'ils puissent s'absoudre eux-mêmes.

L'âge, en abaissant le ton de la vie, rend la plupart des vieillards défiants des nouveautés, mécontents de l'avenir qui se prépare. Ce mécontentement, cette défiance, sont des conséquences directes de l'âge et ne découlent nullement de raisons intellectuelles : bien au contraire, les raisons viennent après coup, pour légitimer, pour expliquer cette défiance. Il se produit un très curieux

(1) Voir lettres de Chesterfield à son fils, trad. Amédée Renée, 1842. Lettre du 15 février 1754.

travail de casuistique inconsciente. « As-tu remarqué, disait à Maxime du Camp un de ses vieux camarades, que les architectes font maintenant les escaliers beaucoup plus raides qu'autrefois[1] ? » tant il est vrai que loin que la croyance soit au service de l'intelligence, c'est l'intelligence qui a fort à faire pour légitimer les choix faits par nos penchants. « Le principal usage que nous faisons de notre amour de la vérité est de nous persuader que ce que nous aimons est vrai[2]. » Dans notre prétendu amour de la vérité, il y a beaucoup d'hypocrisie ; « c'est généralement parce que des sentiments sont contraires à nos sens qu'ils nous blessent et non parce qu'ils sont contraires à la vérité[3] ».

Il est d'ailleurs inutile de poursuivre cette étude, tant les exemples se présenteront en foule à l'esprit du lecteur une fois mis sur la voie. L'amour-propre, si fin et si actif chez tout le monde, fournirait à lui seul d'abondants et significatifs exemples. Il résulte de tout ce qui précède que *très souvent* la croyance n'a pas de raisons intellectuelles. Les raisons intellectuelles sont inventées *après coup* par une casuistique non consciente ou à peine

(1) Maxime du Camp. *Le Crépuscule. Propos du soir*, 1893.
(2) Nicole. *De la connaissance de soi, Essais de morale*, I, VI.
(3) *Ibid.*

consciente, ayant pour rôle de légitimer les décisions prises par d'obscurs états affectifs qui souvent font la loi chez nous. Ce qui nous cache fréquemment cet ordre inverse, c'est que l'idée, par sa netteté, s'impose à l'attention qui la discerne facilement ; au contraire nous avons la plupart du temps une difficulté extrême à démêler nos sentiments, et parce que ce sont des états naturellement diffus, à contours vagues, et parce que trop subjectifs, peu faciles à communiquer, nous n'avons qu'un langage fort imparfait pour les exprimer ; il leur a manqué ce puissant instrument d'analyse et de distinction qu'est le langage. Aussi faut-il un pénétrant effort et une grande habitude de l'examen de soi pour surprendre les fugitives apparitions de certains sentiments et pour suivre leurs manifestations ténues et emmêlées : il n'est donc pas étrange qu'on ait pu nier leur influence directe sur nos croyances : influence directe si réelle et si fréquente, pour qui va au fond de notre vie psychologique !

Mais, lors même que nous admettrions sans contestation l'affirmation que toute croyance a exclusivement pour raisons des idées, affirmation dont la fausseté est maintenant démontrée, on n'aurait pas conquis une position de combat bien

solide, car l'idée n'est pas une chose en soi, que l'on contemple du dehors. Une idée n'a pas d'influence par elle-même, par sa propre évidence, car l'évidence d'une idée se réduit en définitive à la certitude que j'en ai ; et la preuve c'est que telle idée d'une grande efficacité pour moi est de *nulle* efficacité pour mon voisin. Comment expliquer la possibilité de telles différences d'action, si les idées étaient indépendantes de nous ? L'idée, sous peine de demeurer en nous sans lien avec notre vie psychologique, et sans plus de vie que celle d'une abstraction vide de contenu, doit subir un travail d'assimilation préalable qui la fasse participer à l'activité de notre esprit et lui donne « l'efficace ». Ce qui constitue cette assimilation, que nous aurons prochainement à étudier de près, c'est la fusion intime de l'idée et des états affectifs prédominants en nous, fusion qui fait en quelque sorte disparaître les deux éléments, pour laisser, en leurs lieu et place, un état nouveau ayant des propriétés nouvelles.

Quand on chante lentement dans un piano ouvert, il est facile de constater que les cordes qui peuvent vibrer au même taux que les notes successivement émises par la voix, se mettent à vibrer et renforcent ces notes. La même chose se passe en nous. Nos idées sont en harmonie avec des états affectifs qui vibrent au même taux qu'elles ; elles leur emprun-

tent une sonorité vigoureuse, ou bien elles ne trouvent nul écho et demeurent en la mémoire isolées et sans force. C'est nous, avec notre personne totale, qui faisons la force ou la faiblesse de l'idée.

Mais, avant que l'idée soit parvenue à se constituer, une période d'élaboration a précédé, dont l'étude est fort suggestive. Nous avons vu plus haut que toute perception, tout souvenir, est une idée générale, c'est-à-dire un point de vue nécessairement fort incomplet. Dans cette liberté qui nous est laissée de *choisir* notre point de vue, nous inclinons naturellement à nous arrêter sur celui qui nous agrée. Nous sommes par conséquent livrés, pendant la formation de nos idées générales, à la souterraine diplomatie du sentiment et c'est ce qui explique que les mots éveillent des images bien différentes dans les différentes intelligences. Nous avons étudié ailleurs [1] cette puissante influence de déformation qu'a la passion sur les états psychologiques en apparence les plus réfractaires aux sophistications : cette déformation produite dans des perceptions assez simples, par la haine, par la jalousie, par l'amour, par l'amour maternel n'est qu'un grossissement de ce qui se passe presque toujours. *Töpffer* dans ses *Réflexions et menus pro-*

(1) *Education de la volonté*, p. 48, 49 et suivantes.

pos[1], fait peindre un même âne par divers peintres et il s'aperçoit avec surprise que leurs peintures représentent des ânes très sensiblement différents les uns des autres. C'est que chaque peintre n'a pas pu peindre l'âne « en soi », si l'on peut ainsi dire : il a dû peindre l'âne qu'il voyait, et, sous l'influence du sentiment que lui inspirait la vue de l'animal, une transformation de la réalité s'est opérée, tout à fait analogue à celle qu'opère dans la réalité un Macbeth halluciné pour construire le spectre de Banquo. Car si, comme l'a dit Amiel, un paysage est un « état d'âme », un âne, lui aussi, est un état d'âme, et nos peintres nous le prouvent en peignant, l'un un âne souffre-douleur, l'autre un animal borné et têtu. Un troisième a saisi sous les apparences grossières la résignation calme et tranquille de ce philosophe stoïcien méconnu.

Il en est de même de toutes nos perceptions : jamais notre représentation n'épuise l'infinie fécondité de la nature. Comparons par exemple la richesse de la perception visuelle que l'on a du haut d'un pic alpestre, avec la pauvreté de l'image qui nous en reste par la suite, et nous comprendrons combien dans des souvenirs si peu exacts il y a place pour des infiltrations étrangères ! Si de nos perceptions et de nos souvenirs nous passons à nos idées géné-

(1) Livre IV, ch. v.

rales non scientifiques, il est clair qu'elles sont fort peu adéquates à la multitude d'objets concrets dont elles tiennent la place dans nos constructions intellectuelles, et que la sophistication par les sentiments et les passions sera facile.

Si nos idées, en leur élaboration, subissent ainsi l'influence des états affectifs, leur union en jugements, objets de croyances, subit cette même influence. Pour juger, il faut rassembler les motifs de croire ou de ne pas croire, et ces motifs, il faut les apprécier, les peser avec exactitude. En d'autres termes, une enquête précède nécessairement la décision. Mais ces enquêtes sont toujours assez longues : d'une part, la paresse de chercher, d'attendre, et d'autre part le désir d'agir vite qui fait de la plupart des hommes de purs « brouillons » ; enfin souvent la crainte secrète de trouver des arguments contraires à nos désirs, font que nous brusquons l'examen des choses et que nous concluons prématurément et partialement. Parfois au contraire nous nous livrons à une recherche passionnée des raisons qui pourront légitimer et fortifier les résolutions secrètes que nous ne nous avouons pas ; ou bien nous refusons de voir ce qui nous condamne et nous faussons la vérité. Puis, l'enquête terminée, ce n'est pas tout : comme les motifs n'ont de valeur que par l'attention que

nous leur donnons, et comme ils ne se fixent dans la mémoire que si nous leur accordons une attention réitérée, nos états affectifs sournoisement maîtres de cette attention, falsifient encore les résultats. Nous sommes pleins de sympathie pour les raisons qui nous agréent, nous leur faisons un accueil cordial, nous aimons à les revoir, à les choyer, et par suite nous leur assurons une place d'honneur dans la mémoire. Aux raisons antipathiques, nous n'accordons qu'une oreille distraite, nous évitons de les rencontrer, et nous les oublions facilement : de cette façon encore le jugement est faussé.

Comme nous pouvons le voir maintenant, la thèse que nous combattons n'est que spécieuse. Elle suppose d'abord que la croyance est postérieure aux idées : en réalité elle les précède souvent. Souvent aussi les raisons intellectuelles n'arrivent que tardivement et pour légitimer le parti pris. Mais admettons que la croyance suive l'idée, il n'en demeurerait pas moins établi que les idées n'ont d'efficace que si elles sont en harmonie avec notre état d'âme. En outre, durant leur élaboration elles ont subi profondément l'influence des états affectifs. Comme ces étoffes qui paraissent tout laine aux observateurs superficiels, mais qui sont tramées sur coton, les états intellectuels purs en apparence, sont tramés

sur des états affectifs et font corps avec eux. En outre, la liaison en jugements de ces états complexes est aussi sous la puissance des états affectifs.

Mais affirmer que des croyances sont directement produites par des penchants ; dire que l'idée, pour être efficace, doit être « adoptée » par un sentiment, et que la formation de nos idées est, sauf dans le cas des idées scientifiques abstraites, dominée par les états affectifs, c'est fixer et préciser le rôle de l'idée dans la croyance, et nullement l'amoindrir. Si notre vie psychologique se renouvelait d'instant en instant, sans que le passé laissât de traces en nous, et sans que l'avenir reposât sur lui, le sentiment demeurerait omnipotent. Mais il n'en est rien.

Le passé et le présent sont « gros » de l'avenir, et cette continuité de notre vie psychologique donne à l'idée une valeur prépondérante dans la formation de nos croyances. Nos penchants, nos sentiments, sont dans un devenir perpétuel ; ils se succèdent les uns aux autres assez irrégulièrement, et surtout ils ne laissent dans la mémoire que des souvenirs un peu « estompés », à contours indécis. Difficilement communicables, le langage les a négligés, et leurs nuances ne s'expriment qu'en périphrases. D'autre part, ils ont des causes profondes, orga-

niques, qui échappent à notre vouloir, et par suite le mot qui les désigne grossièrement, sans exactitude, ne peut les évoquer facilement. Pour toutes ces raisons, *les affections sont loin d'occuper dans la mémoire la place qu'elles occupent dans la réalité*. Si leur influence présente est grande, leur influence sur un avenir éloigné diminue singulièrement. Dans le temps, l'idée reconquiert l'avantage, car le mot lui donne une grande netteté : grâce à lui, elle se fixe vite et solidement dans la mémoire ; le souvenir s'en éveille facilement, parce que le mot évoque avec une remarquable puissance suggestive les idées dont il est le signe.

Par sa persistance et par sa netteté, l'idée, chez un homme énergique, qui sait ce qu'il veut, et le veut bien, peut grouper autour d'elle toutes les idées similaires, toutes les forces affectives favorables, et opposer aux tendances défavorables des travaux de défense très solides. Nous avons longuement exposé le rôle de l'idée et étudié dans le plus grand détail les moyens à employer pour assurer en nous la « royauté de l'idée ». Nous y renvoyons le lecteur[1].

Ces considérations nous conduisent à penser que nous sommes dans une mesure assez large maîtres

(1) *Éducation de la Volonté*, liv. II, ch. III, § 2 et 3.

de nos croyances, ou du moins que nous pouvons quelque chose sur leur formation, et que par suite, nous en sommes entièrement ou partiellement responsables. C'est là une question à la fois si importante et si débattue que nous devons l'examiner de très près.

CHAPITRE II

NOTRE POUVOIR SUR NOS PROPRES CROYANCES. LA CROYANCE EST-ELLE LIBRE, C'EST-A-DIRE VOLONTAIRE? EN QUEL SENS ? DANS QUELLES LIMITES ? ET COMMENT ?

Notre pouvoir sur nos croyances est très grand. Les philosophes intellectualistes déclarent que la volonté est inefficace, parce que toute volonté de croire est inévitablement une raison de douter. Cette façon de voir dénote une connaissance très superficielle de cette importante question. Evidemment, nous ne sommes pas libres de changer de croyance d'un moment à l'autre, et par un simple acte de volonté : notre liberté réelle n'a rien de commun avec une puissance interne élective qui opérerait « comme par enchantement » à la façon d'une « petite fée ». Cette liberté est un être de raison raisonnante, comme disent les scholastiques, et mieux, comme dit Leibniz, « un être de raison non raisonnante[1] ». Nous ne commandons à nous-

(1) Remarques sur le livre de M. King, § 25 et 26.

mêmes qu'en nous soumettant aux lois de notre nature, et notre liberté n'est ni immédiate, ni même directe ; elle est faite de patience, et de l'emploi raisonné de nos ressources psychologiques. Ce qui nous fait libres, c'est notre intelligence qui perce le brouillard des impressions actuelles où s'agitent les animaux, et qui, capable d'embrasser le cours entier de notre existence, peut subordonner le présent à un avenir éloigné. Le but général fixé nettement, nous pouvons travailler à détruire ou à dominer les résistances, et à augmenter la puissance des idées et des sentiments favorables à la réalisation de notre dessein. Les gens pressés ne sont pas libres : ils vont, non où ils veulent, mais où le veulent leurs penchants. Les méditatifs, les patients, qui ont fait tout le travail productif de l'humanité, peuvent seuls conquérir leur liberté et en user.

Étudions de près les ressources dont nous disposons pour ce grand œuvre d'affranchissement. Nous trouvons en premier lieu les puissances affectives, lourdes, brutales, désordonnées, et qui tendent à faire de notre vie un chaos d'énergies contradictoires. Cette brutalité n'est pas exclusive d'une ruse quelquefois assez fine, et nous avons étudié l'habileté des penchants, qui, après avoir pris tout seuls une décision, trouvent le moyen de faire légitimer après coup cette décision par des raisons

qui n'y ont eu aucune part. Nous avons étudié aussi la déformation apportée par les états affectifs dans nos perceptions, dans nos souvenirs; nous avons vu le sentiment dénaturer tous les éléments de l'enquête sur lesquels reposent nos jugements, et fausser encore l'appréciation de ces éléments déjà frelatés.

Mais, heureusement, ce même travail qui habituellement s'opère contre notre raison, nous pouvons faire qu'il s'opère pour notre raison. Nous avons en effet beaucoup d'autorité sur nos idées et beaucoup sur nos sentiments. Si nous pouvons peu de chose sur l'action de nos viscères qui, nous l'avons vu, constitue l'essentiel de toute émotion, nous pouvons tout sur la traduction extérieure du sentiment et par là nous pouvons quelque chose sur le sentiment lui-même [1]. Nous avons traité ailleurs dans le plus grand détail de la marche à suivre pour asseoir notre domination sur notre vie affective. Nous nous contenterons ici de reproduire le résumé général de la tactique à appliquer [2].

« 1° Lorsqu'un sentiment favorable passe dans la conscience, l'empêcher de la traverser rapidement, fixer sur lui l'attention, l'obliger à aller éveiller les idées et les sentiments qu'il peut éveiller. En

(1) Voir *Éducation de la Volonté*, p. 60 et 95.
(2) *Ibid.*, p. 97.

d'autres termes, l'obliger à proliférer, à donner tout ce qu'il peut donner ;

« 2° Lorsqu'un sentiment nous manque, refuse de s'éveiller, examiner avec quelle idée ou quel groupe d'idées il peut avoir quelques liens ; fixer l'attention sur les idées, les maintenir fortement en la conscience, et attendre que par le jeu naturel de l'association, le sentiment s'éveille ;

« 3° Lorsqu'un sentiment défavorable à notre œuvre fait irruption dans la conscience, refuser de lui accorder l'attention, tâcher de n'y point penser, et en quelque sorte le faire périr d'inanition ;

« 4° Lorsqu'un sentiment défavorable a grandi et s'impose à l'attention sans que nous puissions la lui refuser, faire porter un travail de critique malveillante sur toutes les idées dont ce sentiment dépend et sur l'objet même du sentiment.

« Tel est pour ainsi dire le programme général qu'on doit chercher à appliquer. »

En faisant subir à nos sentiments ce travail conforme à nos vues d'ensemble, nous obtenons un double résultat : nous renforçons les puissances favorables à une orientation voulue de la croyance, et nous affaiblissons ou nous neutralisons les puissances de direction contraire ; en conséquence, nous contrarions ce pouvoir qu'ont les sentiments hostiles de frelater nos observations, nos souvenirs, nos

jugements dans un sens défavorable et nous aidons à cette sophistication dans le sens que nous voulons. Notre intelligence devant nécessairement être en proie à la « diplomatie souterraine » de la passion et du sentiment, qui, quoi que nous fassions, agit, et agit plus qu'on ne le pense d'habitude, nous pouvons faire que cette diplomatie qui travaille contre nous, travaille activement pour nous.

Mais là ne se borne pas notre pouvoir indirect sur nos croyances. Notre force de croire a un caractère « expansif » ; elle tendrait à prendre les directions les plus contradictoires, si l'expérience ne la contraignait à suivre des lois déterminées, et ne dessinait en quelque sorte les frontières des territoires autorisés. Mais de cette expérience, nous sommes maîtres dans une large mesure, parce que toutes nos croyances reposent sur nos souvenirs : le présent, en effet, n'existe pas à proprement parler, et devient le passé à l'instant même où il naît. Or nous sommes les maîtres de notre mémoire d'une façon presque complète. Nous retenons ce qui nous intéresse, ce à quoi nous avons fait attention, et ce que nous ravivons par une attention réitérée. Rares sont les souvenirs que nous conservons en dehors de ces trois cas. Comme nous pouvons régenter dans une assez large mesure nos senti-

ments, et par suite, nous sommes libres, dans cette mesure, de nous intéresser passionnément à cela seulement à quoi nous avons décidé de nous intéresser.

D'autre part, nous sommes, en dehors des perceptions qui nous sollicitent invinciblement, très maîtres de notre attention. Nos idées, nous l'avons vu, n'agissent pas d'elles-mêmes sur nous : il faut que par un travail d'assimilation nous les fassions nôtres ; il faut que nous leur accordions une attention pleine de sympathie. Une idée étant très complexe, nous pouvons ne lui accorder qu'un examen limité, partial : nous pouvons refuser d'en épuiser le contenu. Ou même, si nous craignons que cette idée soit nuisible à nos fins, nous pouvons lui refuser audience. Si elle résiste et fait effort pour pénétrer quand même, nous avons toujours pour la vaincre dans cette lutte de patience, la ressource d'un effort de pensée énergique sur un autre sujet. L'indifférence prolongée finit par lasser les plus rebelles. Si elles triomphent, malgré tout, de cette indifférence, nous pouvons leur faire subir un examen critique malveillant qui leur ôte beaucoup de leur force. Voilà pour la garde à monter à l'entrée de la mémoire.

Mais toute une tactique est possible pour assurer notre despotisme sur les souvenirs déjà acquis.

C'est une loi générale que tous les souvenirs subissent des dégradations sous l'influence du temps. Tous ceux que nous ne ravivons pas en leur accordant de temps en temps notre attention, pâlissent, puis disparaissent. Par suite, si un souvenir auquel nous eussions voulu interdire l'entrée de la mémoire a trompé notre surveillance, nous pouvons, en lui refusant désormais toute attention, en ne le ravivant pas, le condamner à dépérir. S'il sollicite quand même l'attention, on peut l'attaquer de front et le réduire à l'impuissance par un examen dissolvant.

Par cette transformation prévoyante des matériaux desquels nécessairement sont faits tous nos jugements, nous pouvons agir avec force sur nos croyances. Mais ce n'est pas tout, nous l'avons vu, car avant tout jugement il y a une enquête. Cette enquête, nous pouvons la fausser encore. Nous pouvons refuser de considérer les « dépositions » que nous sentons devoir être gênantes; nous pouvons insister sur les arguments favorables et leur donner, par une attention rigoureuse et réitérée, un très grand relief.

Mais, dira-t-on, c'est délibérement que nous avons fait tout ce travail « d'épuration », et par conséquent, toujours, quoi que nous prétendions,

nous sentirons nos conclusions sujettes à la défiance. Toute volonté de croire est invinciblement une raison de ne pas croire.

L'objection très forte, insoluble même en apparence, ne nous semblera cependant que spécieuse à la réflexion. D'abord ce long travail sur nos sentiments, nos observations, nos souvenirs, nos idées, que nous avons décrit comme toujours conscient, et nettement conscient, perd bientôt ce caractère. Dès que l'œuvre est « dessinée », et que l'élan est donné, le travail « d'épuration » se fait de lui-même, en quelque sorte, et il échappe en grande partie à la conscience. La masse de motifs et de mobiles de croire devient si puissante à la longue, que quelque effort qu'on fasse, on ne peut plus douter. D'ailleurs, entre la conscience *assez vague* des raisons que nous n'avons point examinées, et la conscience *parfaitement nette* des raisons que nous voyons, la lutte n'est pas longue : un état vague, incapable de se légitimer par des raisons, et qui n'est qu'un sentiment confus, devient nécessairement de plus en plus vague, et finit par disparaître, ou s'il ne disparaît pas, il est comme ces formules que nous répétons, et qui n'ont aucun retentissement ni dans la pensée, ni dans les sentiments, formules inefficaces, « psittacisme » pur. C'est un doute *théorique*.

— Très bien, dira-t-on, un doute théorique, mais enfin un doute! Par conséquent un état de croyance est impossible puisqu'il y a doute!

— Si ce doute théorique, répondrons-nous, vous paraît détruire la possibilité d'un état de croyance, vous prouvez trop, car il n'est *aucune* vérité qui ne soit affectée de doutes théoriques. En réalité, vous n'êtes sûrs, absolument sûrs, de rien — vous ne pouvez être sûrs de l'existence de vos semblables, un philosophe pouvant émettre sur ce sujet des doutes *théoriques* très solidement fondés; vous n'êtes pas sûrs des vérités de la géométrie, les hypothèses qui en sont le fondement pouvant être ébranlées par un doute théorique; je ne suis pas sûr de vous avoir devant moi, car l'étude des hallucinations trouble toutes mes perceptions d'un doute *théorique;* et ainsi de suite.

Si donc le doute théorique avait réellement de l'influence sur nos croyances, nous ne croirions à rien. Or, nous croyons, même nous autres philosophes, à beaucoup de choses, et c'est dire que l'amas de nos doutes théoriques (car nous en pouvons avoir même sur notre propre existence) n'a guère de valeur pour nous empêcher de croire. Par suite, s'il est vrai que toute volonté de croire soit une *raison théorique* de ne pas croire, il est tout aussi vrai que cette raison théorique n'a au-

cune valeur pratique, et c'est tout ce que nous prétendons.

D'ailleurs on oublie, quand on soulève cette objection dangereuse, et de nature à ébranler nos certitudes les mieux assises, que nous croyons avec tout ce que nous sommes, avec notre corps aussi bien qu'avec notre sensibilité et avec notre intelligence. Croire, c'est se retenir d'agir, mais c'est être prêt à agir, et l'action, nous l'avons vu, n'est possible que par nos muscles. Au début elle est toujours pénible et difficile. Que d'efforts ne nous faut-il point pour apprendre le maniement précis de nos membres et pour devenir maîtres d'actes complexes, comme nager, écrire, etc.! Comme toute croyance implique l'accomplissement ou l'abstention d'actes déterminés, il résulte que l'action est nécessaire pour créer de solides habitudes qui feront du corps plus ou moins indiscipliné et rebelle, l'outil docile et « bien en main » de la volonté. Le premier acte laisse après lui le germe d'une habitude, et non content de mettre à son service toutes nos activités, il y met encore toutes nos passivités : car très paresseux, nous aimons les chemins tout frayés, et l'habitude rend tout facile, et, en même temps, par contraste, elle fait paraître les voies qu'elle n'a point aplanies plus pénibles qu'elles ne le sont en réalité. Aussi

prenons-nous des habitudes avec une incroyable facilité, et nos habitudes tendent-elles à devenir de plus en plus tenaces.

Si les résultats en quelque sorte physiques de l'acte sont si considérables, ses effets psychologiques sont encore plus grands : d'abord l'action sert d'appui à la croyance. De même que la pensée tend à s'égarer et à tourner à la rêverie sans le secours de l'écriture qui la précise, qui la soutient, qui la ravive après ses distractions, et qui sert comme de centre de ralliement aux idées, de même, nos croyances ont besoin d'un soutien matériel, d'un support où, comme Antée reprenait ses forces en touchant le sol, elles puissent renouveler leur énergie. Sans ce soutien, la croyance demeure une croyance vague, qui ne peut se ressaisir, qui ressemble à une causerie sans efficacité avec soi-même; c'est le cas de toutes les croyances non accompagnées de la pratique. Seule, en effet, la pratique nous permet d'éprouver notre propre sincérité : tant que nous n'avons point réalisé nos idées dans nos actes, nous ne savons si nos croyances les plus énergiques en apparence ne doivent point cette apparence au sommeil des passions et des puissances hostiles qui dorment, comme font les fauves, les yeux entr'ouverts, et que la moindre agacerie dressera tout frémissants. Nous avons

dans la pensée un grand nombre d'idées énergiques, revêtues de la peau du lion ; l'action peut seule en déceler les longues oreilles.

En outre, de même qu'il faut l'offensive pour renseigner une armée sur la situation de l'ennemi et pour lui permettre de savoir si les troupes qui se dissimulent sont un simple rideau ou le gros de l'armée ; de même la conscience est si sujette à l'erreur, que l'acte seul nous fait connaître la vérité sur la force exacte de nos sentiments, et sur la valeur de nos croyances. De plus, dès que nos croyances passent à l'acte, l'acte leur donne quelque chose de sa netteté. Toute action est une manifestation énergique du parti le plus fort en nous : au milieu des troubles, des luttes intérieures, tout acte est un coup d'état du groupe d'idées et de sentiments qui résolument dédaigne l'opposition et la nie. Ce coup d'état est d'une importance capitale, d'abord parce que la croyance est chose intérieure, tandis que l'acte est chose extérieure ; il fait descendre notre vie intime sur la place publique. Par suite, il met en mouvement des sentiments sociaux d'une puissance extrême ; il excite ce besoin de l'estime qui, n'allant jamais aux décousus, aux incohérents, nous impose une conduite logique. Ainsi, le parti intérieur qui a eu l'initiative d'agir se trouve considérablement fortifié par cette initiative même. L'acte nous

engage d'honneur; nous ne pouvons plus reculer, ni modifier notre ligne de conduite sous peine, soit de paraître incohérents, soit plus souvent de paraître lâches en cédant devant la moquerie, l'opposition, la menace : agir, c'est donc brûler ses vaisseaux.

En outre, le parti intérieur qui a agi prend sur celui qui est demeuré inactif la supériorité qui fait préconiser à la guerre la tactique offensive : on sait que, sans exception, celui qui prend l'offensive, fût-il battu presque partout, est infailliblement vainqueur s'il triomphe sur un seul point[1], et cette loi se vérifie en nous parce que notre besoin d'agir est tel, que l'action nettement engagée provoque l'enrôlement de toutes les activités qui dorment, et qui se fussent enrôlées dans le parti contraire s'il eût agi le premier.

De toutes façons, par conséquent, nos actes agissent sur nous, et de plus, en provoquant la discussion, l'appréciation de l'entourage, ils favorisent l'éclosion de nombreuses idées tendant à légitimer notre conduite, et par suite ils engagent notre amour-propre à persévérer.

Enfin, croire, étant préimaginer certains actes, si ces actes sont accomplis fréquemment, la préimagination devient de plus en plus facile et la

(1) *Cours de tactique*, 2e année, de Jacquelot du Boisrouvray.

croyance tend vers l'automatisme, car elle est, par essence, prompte à se répandre où nul obstacle n'est suscité et à plus forte raison sur les routes frayées.

Il résulte de ce qui précède que la pratique a une influence indéniable sur nous-mêmes, et comme la pratique dépend de nous, nous disposons librement, d'un grand pouvoir sur nos croyances. Voilà une nouvelle raison pour que les doutes *théoriques* n'aient guère de valeur pratique. Mais afin de présenter d'une façon concrète les résultats auxquels nous sommes arrivés, il est nécessaire d'étudier la croyance dans une de ses manifestations sociales essentielles, nous voulons dire dans la foi religieuse [1].

(1) Nous prendrons comme type de foi religieuse la foi catholique, parce qu'elle est la seule qui prétende s'emparer de l'homme tout entier et parce qu'elle impose les plus grands sacrifices de pensée à ses fidèles.

CHAPITRE III

LA FOI RELIGIEUSE COMME PREUVE QUE LA CROYANCE EST VOLONTAIRE

La vérité religieuse est « partiellement obscure »; « le dogme n'est ni évident, ni démontré, mais seulement vraisemblable[1] ». Il en résulte que la foi est un acte « de libre et sympathique adhésion » et qu'elle supplée aux obscurités du dogme par une attention partiale à ses côtés lumineux. Il fallait, en effet, des preuves en faveur de la foi pour que croire ne fût pas irrationnel; mais il fallait que des difficultés se présentassent pour que la foi fût un acte de vertu. Tel est bien, en effet, le double caractère de la foi : elle repose sur des raisons, sans lesquelles elle serait un acte insensé; mais les raisons ne suffisent point, et il faut suppléer à leur insuffisance par un véritable coup d'État, c'est-à-dire par un acquiescement volontaire. Comme le dit Hugues de Saint-Victor : *fidelis semper habet unde*

(1) Cf. *Revue Thomiste*, R. P. Schwalm, septembre 1894, p. 450.

dubitet, infidelis semper habet unde credat, ut fideli detur pro fidelitate præmium et infideli pro infidelitate supplicium.

En effet, la foi se distingue de la crédulité, en ce que la crédulité est passive, inerte, paresseuse, tandis que la foi est essentiellement active; c'est l'âme qui s'approprie la vérité, qui se l'incorpore, qui s'en imprégne tout entière, et qui en accepte d'avance toutes les conséquences. Or, les conséquences de la foi sont très dures pour nous, puisqu'elle fait violence à tous nos sentiments égoïstes, puisqu'elle ordonne la lutte contre l'orgueil, contre l'irascibilité, contre la sensualité, qui sont, avec la paresse, la racine de tous les maux individuels et sociaux. Aussi la religion propose-t-elle un idéal admirable de pureté, de maîtrise de soi, de bonté, d'humilité et d'abnégation, et impose-t-elle l'obligation rigoureuse de travailler à se conformer au modèle qu'elle propose. Il n'y a pas de foi sans ce sentiment d'obligation : « La foi... c'est une conviction permanente de certaines doctrines, accompagnée de l'idée que *les croire vraies est un devoir et que les mettre en doute est une pensée coupable*[1]. »

Mais parler ainsi, n'est-ce point affirmer la valeur

(1) *Le présent et l'avenir du catholicisme*, abbé de Broglie, p. 52. (Paris 1892.)

secondaire de l'intelligence dans la croyance? On reconnaît, en effet, que le dogme à croire est « partiellement obscur », qu'on y trouve toujours des motifs de douter — mais aussi qu'on y trouve de nouvelles raisons de croire. Il y a de quoi largement légitimer l'incrédulité et de quoi largement légitimer la foi.

Qu'est-ce à dire, sinon que nous devrons, comme Brennus, jeter notre épée dans la balance pour la faire pencher d'un côté? Et de fait, notre choix est toujours dicté par des sentiments; quand nous croyons que notre conversion ou notre rupture avec la religion est déterminée par des motifs intellectuels, il n'y a là que l'illusion commune que nous avons signalée fortement et qui nous fait intervertir l'ordre des phénomènes; en réalité, les motifs sont d'importation postérieure, et ils sont venus légitimer après coup la détermination.

Ce fait d'observation, nous pouvons d'ailleurs le déduire d'une loi générale de notre nature psychologique, et, d'autre part, il est confirmé, et par la concordance sur ce sujet de tous les directeurs de conscience religieux, et par les aveux de ceux qui se sont convertis après avoir longtemps vécu dans l'indifférence religieuse.

D'abord ce n'est point parce que nous aimons une chose que nous la désirons, mais c'est parce

que nous la désirons que nous l'aimons ; expliquer nos répulsions ou nos sympathies par les qualités des objets, c'est d'un réalisme fort superficiel : c'est croire que ces qualités ont une existence en soi, indépendante de nous, ce qui est absurde. C'est parce que je suis ce que je suis que les objets sont ce qu'ils sont, et la pathologie se charge de faire la démonstration de cette vérité, puisqu'un changement dans les tendances amène le vif désir d'objets jusque-là parfaitement répugnants [1]. Il en est de même pour les arguments en faveur de la religion ou contre elle : ils ne sont pas ce qu'ils sont, ils sont ce que je suis. Sans quoi, comment expliquer que tel argument qui glisse sur celui-ci, pénètre et bouleverse celui-là ? Comment expliquer que telle objection, invincible pour un esprit irréligieux, soit sans force pour le croyant ?

D'autre part, les directeurs de conscience sont unanimes à voir la source de l'incrédulité, non dans le jugement, mais dans une perversion de la volonté [2] ; et Pascal dit : « Dieu a voulu que les vérités divines entrassent du cœur dans l'esprit et non pas de l'esprit dans le cœur... de telle sorte... qu'il faut aimer les choses divines pour les con-

(1) Cf. Ribot, *l'Attention*, conclusion.

(2) Voir sur ce point des pages très fortes, Dœllinger : *Erreur, doute, vérité*, 1848.

naître. » « Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves, mais par la diminution de vos passions. » Le conventionnel Isnard, dans le récit si intéressant de sa conversion, dit : « Je m'aperçus qu'en matière religieuse, la solution de la vérité dépend moins de l'effort de notre esprit, que de la disposition de notre cœur. » Bossuet dit de même : « On n'aime point ce qu'on ignore, mais quand on aime ce qu'on a commencé à connaître un peu, l'amour fait qu'on le connaît plus parfaitement. »

Si nous ouvrons le journal intime de Maine de Biran, nous y trouvons cette opinion qui d'abord lui avait semblé « paradoxale » « que toute morale, toute religion commence par l'amour, et qu'il ne peut y avoir connaissance du vrai, du bon, du juste, du devoir sans amour de ce vrai, de ce bon, de ce devoir. »

Lacordaire disait de même : « J'ai l'âme extrêmement religieuse et l'esprit très incrédule ; mais comme il est dans la nature de l'esprit de se laisser subjuguer par l'âme, il est probable qu'un jour je serai chrétien[1]. »

Le récit de la conversion de saint Augustin[2] est instructif sur ce sujet. Lorsqu'il a clairement aperçu

(1) *Lacordaire*, par le P. Chocarne, 5e édition, p. 37 I.
(2) *Confessions*, liv. VIII, chap. v.

l'indignité de sa conduite et que le désir d'une vie supérieure s'est éveillé en lui, il est enchaîné par ses habitudes antérieures : « Il arrive souvent qu'on ne fait pas les derniers efforts pour se réveiller... parce qu'encore qu'on veuille bien ne plus dormir et qu'il soit temps de se lever, on se laisse aller néanmoins aux douceurs du sommeil... »

Un discours de Potitianus donne une vigoureuse énergie à son désir d'abandonner sa vie dissolue ; il ne lui reste plus qu'une appréhension muette, mais qui suffit à le retenir. Les souvenirs de ses plaisirs le sollicitent encore... mais il ne les entend plus toutefois qu'à demi. Puis, après une crise de larmes, la lutte cesse et sa vie nouvelle commence. Ce sont moins des raisons que des sentiments qui le frappent. D'abord les prédications de saint Ambroise font sur lui une grande impression. Saint Ambroise demeure présent à sa pensée, comme un noble exemple de haute valeur morale, et la médiocrité de la vie de plaisir lui apparaît ; l'idée de la mort le saisit[1]. Les entretiens de Simplicianus, la conversion de Victorinus, la vie de saint Antoine en Égypte, racontée par Potitianus, sont les antécédents émotifs qui amènent la crise de larmes libératrice... C'est ainsi que la sœur de

(1) *Confessions*, VI, 16.

Pascal nous révèle que c'est à la suite de l'accident du pont de Neuilly, où il faillit périr, que sa conversion s'opère. C'est que ce jour-là l'idée de la mort cessa de se présenter à lui comme une idée froide : elle devint un sentiment douloureux et d'une profonde efficacité.

En effet, la foi repose non sur des idées sèches, sur des démonstrations, mais bien sur des idées senties. Elle repose d'abord sur le sentiment de la misère profonde de notre existence individuelle, si rapide à s'écouler et cependant tourmentée par la maladie et par le chagrin; elle repose sur le sentiment profond qu'a l'homme religieux de la radicale pauvreté des plaisirs des sens, et de l'imbécillité de l'égoïsme individuel; elle repose sur l'*humilité* qui découle de l'impuissance de la raison humaine à pénétrer le secret de notre destinée, de la chute bruyante des plus hauts systèmes de métaphysique, et du vif sentiment de l'impénétrable mystère qui nous environne et dans lequel nous baignons de toutes parts. Ce sentiment de l'incurable faiblesse de la raison individuelle rend les âmes religieuses dociles à l'enseignement traditionnel, et les prédispose à mépriser, *a priori*, les objections de l'irréligion; de plus, le néant individuel comparé à l'incommensurable majesté de l'univers, les conduit au sentiment de leur dépendance absolue vis-à-vis

de Dieu. Enfin, la foi se fonde aussi sur le besoin d'une justice réparatrice, besoin très profond dans les âmes droites que blesse cruellement le spectacle de la méchanceté triomphante. Elle repose sur le désir de consolation des âmes dolentes, et sur la joie d'échapper, par l'espérance d'un avenir radieux, aux tristesses de la vie, qui, pour les malades et les faibles, n'offre aucune chance d'amélioration.

Lorsque la méditation et de cruelles expériences dans la vie ont donné à chacun de ces sentiments une force considérable, la puissance de leur faisceau est immense, et les objections n'ont plus aucune prise. A vrai dire, les objections n'ont d'efficacité que pour ceux qui les cherchent. Les doutes sont le sel qui donne à la foi sa saveur. Le mérite est d'en triompher : « Ces tentations ne sont que des afflictions comme les autres. Sachez que j'ai vu peu de personnes avancées sans cette *épreuve;* il faut avoir patience. Il ne faut nullement répondre, ni faire semblant d'entendre ce que l'ennemi dit. Qu'il clabaude tant qu'il voudra à la porte ; il ne faut même pas demander : qui est là [1] ? »

En effet, les doutes ne sont dangereux que si on s'y arrête, et cela, moins par eux-mêmes que parce que cet effort d'une attention qui les souligne, est

(1) Lettres de saint François de Sales à Mme de Chantal.

l'indice que les passions durement comprimées par la foi, commencent à s'agiter et tentent de se faire légitimer. Aussi les directeurs de conscience ne donnent-ils d'autres conseils à ceux qui cherchent la foi, que de ne rien faire contre elle, et de s'affranchir de toute entrave qui pourrait lui fermer l'accès du cœur; s'affranchir, c'est combattre en soi-même l'orgueil, l'égoïsme, la sensualité, la lâcheté vis-à-vis de l'opinion de l'entourage.

Tout philosophe doit, lui aussi, pour être digne de ce nom, chercher à combattre en lui l'égoïsme, la sensualité, la lâcheté devant l'opinion. On n'est philosophe que si on y réussit dans une large mesure. Il n'est pas de penseur qui ne soit tout aussi pénétré que l'homme de foi de la satiété et du dégoût que laissent les plaisirs du corps, et du néant de notre égoïsme personnel; mais, et c'est là, à notre avis, la radicale distinction du philosophe et du religieux, *ils ne sont pas d'accord sur l'orgueil.* Le religieux cote très bas la valeur de la raison humaine, tandis que le philosophe non croyant l'estime très haut. Le philosophe décore des noms d'indépendance de la pensée, de libre-pensée, de dignité humaine, ce que l'autre flétrit du nom d'orgueil et même d'impudence. Tout le débat entre eux découle de là. Un philosophe est un

religieux qui manque d'humilité, un religieux, est un philosophe humble. L'un n'a pas les yeux suffisamment fixés sur cette lugubre raillerie de la mort, l'autre ne la perd pas de vue; l'un jette un voile discret sur les défaillances de la raison humaine, l'autre les relève avec une joie âpre; l'un tire de la contemplation des ruines des systèmes philosophiques une leçon de doute et de scepticisme attristé, l'autre y prend une leçon de courage et de foi.

Toute la question pour le philosophe, c'est de savoir si l'orgueil de l'intelligence humaine est légitime ou non. C'est une question de libre arbitre, car les raisons sont en balance. On peut dire de l'intelligence ce qu'Esope disait de la langue : elle est à la fois ce qu'il y a de meilleur et ce qu'il y a de pire; la démonstration en est par trop facile. Si on choisit le parti de l'humilité, le fait dominateur de Jésus-Christ et de son œuvre dans le monde saisira l'âme, et on trouvera à foison les raisons intellectuelles, sensibles, morales, sociales de croire.

Et tout le reste suivra. Au bout de peu de temps, l'homme de foi ne s'entendra plus avec le philosophe. Dès le moment de la rupture sur la question de la validité de la raison humaine, chacun suivra sa voie, et au bout de quelques années, l'écart

deviendra énorme. Le croyant en arrivera à *sentir* toute la vérité religieuse. C'est ce que les directeurs de conscience constatent en disant que la vérité se découvre *entièrement* à ceux qui utilisent ses premiers rayons. Les traditions, l'enseignement, les sentiments religieux se combinent, se fondent ensemble, et forment des états de conscience d'une unité apparente absolue. Alors le croyant *sent* qu'il est immortel ; il *sent* que Dieu écoute ses prières. C'est pour lui un *fait* dont la négation est irritante, intolérable, puisque ce fait il le *sent*.

Au contraire, le philosophe explique ces *faits sentis* : « Ce que j'avais pris pour la conscience de l'immortalité était simplement un moment de vie si débordant d'enthousiasme moral, qu'il avait absorbé le passé et l'avenir. Dans de tels moments, la distinction de ce qui a été et de ce qui sera n'existe plus ; l'on est comme transporté hors du temps... et au lieu de la conscience de l'immortalité, nous avons plutôt le sentiment du mépris de la mort et même de l'anéantissement... ; ce que j'avais pris pour la conscience d'un Dieu qui m'aime, n'était simplement que la paix intérieure qui accompagne le dévouement au bien [1]. »

En outre, le philosophe essaie d'expliquer l'origine

(1) Page 338, Stanton Coit. *La Religion basée sur la morale*, trad. fr., 1891.

et l'évolution de cette croyance à l'immortalité[1], et dès lors toute entente devient fort difficile ; mais ce développement de deux systèmes divergents n'est que le développement logique, issu d'un acte de scission initiale. Nous n'avons point ici à prendre parti, mais seulement à faire constater que les arguments intellectuels n'ont pas grande valeur en soi : ils valent pour moi ce que ma façon d'être leur permet de valoir, comme ces unités qui, placées devant d'autres chiffres, tout en valant peu en elles-mêmes, acquièrent une valeur dix ou cent fois plus grande que leur valeur propre. Les idées sont une matière sans vie à qui le sentiment donne la forme et la vie. C'est dire que nos croyances dépendent de nous dans une large mesure.

D'ailleurs ce caractère volontaire de la croyance sera plus net encore si nous songeons que la religion n'est point renfermée dans la conscience, mais qu'elle se traduit au dehors par le culte, c'est-à-dire par des actes multiples, réitérés, qui dépendent absolument de la volonté. Nous avons étudié la prodigieuse influence de l'action sur la croyance; or la pratique religieuse n'est qu'un système d'actes destinés à discipliner le corps, à *appuyer* la

(1) Spencer. *Principes de Sociologie*, t. I, trad. Cazelles.

croyance, à la préciser, à lui donner une grande vigueur. Nous avons longuement examiné les raisons qui font de la pratique un auxiliaire si important de la volonté de croire. Cette importance n'a nullement échappé aux directeurs de conscience, qui tous recommandent la pratique. La pratique et la croyance se soutiennent mutuellement, et il n'y a pas là de cercle vicieux. Comme Bossuet le faisait remarquer à Claude : « ne porté-je pas le bâton qui me porte? » « Les œuvres font naître l'amour et l'amour les croyances. » *Il ne faut pas attendre toute la foi pour se mettre à la pratique*, car « croire n'est qu'une question de croître ». Nulle vérité n'a été plus défigurée. On connaît le passage de Pascal : « Il faut faire croire nos deux pièces..., le chemin de la foi... c'est faire tout comme si on croyait, prendre de l'eau bénite... naturellement cela vous fera croire et vous abêtira. » Cette célèbre formule n'est guère comprise, parce qu'il est plus commode de railler que de réfléchir. Pour nous, qui avons démêlé patiemment les effets puissants de la pratique sur la croyance, nous comprenons ce que cela signifie, et nous ne pouvons qu'approuver. Pascal donne lui-même le sens exact de sa thèse en disant : « *Attendre de cet extérieur le secours est superstitieux; ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe.* »

La pratique est un secours puissant pour qui veut croire, car il faut pour croire « entrer dans les conditions où la foi s'engendre[1] » ; et une condition très efficace, indispensable, c'est de pratiquer.

Il est donc ridicule d'accuser cette méthode d'être une méthode jésuitique. Les jésuites ont admirablement bien compris le rôle de la pratique dans la conquête de la foi, mais ils ne sont point les seuls. C'est parce que Confucius a compris, lui aussi, que les gestes et les attitudes ont de la tendance à éveiller les sentiments correspondants, qu'il a imposé aux Chinois leur rigoureux cérémonial. Burke assurait avoir souvent éprouvé que la passion de la colère s'allumait en lui à mesure qu'il simulait les signes extérieurs de cette passion ; et, dans son traité d'hypnotisme[2], Braid dit : « Le plissement de la peau à la région moyenne du front évoque des images tristes, quelle que soit l'impression maîtresse du moment... ; quelle que soit la passion que l'on veut exprimer par l'attitude du patient, quand les muscles nécessaires à cette passion sont mis en jeu, la passion elle-même éclate tout d'un coup. »

Les faits semblables emplissent les traités d'hypnotisme provoqué. Les jésuites se sont montrés de fins psychologues en usant de ces procédés pour

(1) L. Choisy. *La volonté* (brochure remarquable). Lausanne, 1888.
(2) *Neurypnologie*, trad. française de Simon.

venir en aide à la foi. Mais ils ont inventé, ou du moins fort perfectionné la casuistique, et mérité les *Provinciales* de Pascal : c'est ce qui a donné à leur ordre un si triste renom. C'est se montrer les dignes disciples de leur casuistique, que d'essayer de discréditer un ensemble de procédés fondés sur l'observation et sur l'expérimentation en l'appelant jésuitique, par cette belle raison que les jésuites ont vu toute la portée féconde de cette vérité.

En résumé, dès qu'on entre dans le domaine du probable, les croyances sont dans une large limite volontaires. Elles le sont, non immédiatement, car on n'est pas libre de croire sur l'instant ce à quoi on ne croit point encore : mais entre deux partis possibles, dont aucun n'a pour soi l'évidence, nous pouvons choisir celui que nous voulons choisir; et peu à peu, si notre conduite est intelligente, prévoyante, si nous sommes capables de nous soumettre nous-mêmes d'une façon durable à notre propre décision, nous arriverons à croire fermement, et nos doutes, s'ils subsistent, n'auront pas plus d'efficacité que n'en a sur le philosophe le doute théoriquement invincible qui porte sur l'existence des autres hommes. C'est ainsi que, dans les Alpes, je suis libre ou de faire ce long détour ou de me lancer hardiment sur cette pente de neige rapide

et glissante. Mais mon choix fait, et si je décide de me livrer aux bons soins de la loi de la gravitation, peu à peu ma vitesse augmente, et j'ai beau me souvenir que j'ai choisi librement cette voie : je ne suis plus libre maintenant, et ce sont les éternelles et toutes-puissantes lois des choses qui vont décider souverainement de mon sort.

Il en est de même de la croyance. Quand j'ai choisi une alternative et que je me suis livré docilement à l'action calme et lente, mais qui jamais ne cesse, des sentiments élus, et à l'action puissante de la pratique extérieure, il arrive peu à peu que je perds en liberté ce que gagnent en vitesse acquise les forces que j'ai librement déchaînées et qui, finalement, m'entraîneront irrésistiblement. Mais ce déterminisme, qui maintenant m'enserre, n'est qu'une manifestation de ma liberté, puisque quand j'ai choisi le parti que je préférais, je l'ai choisi librement, après mûre réflexion, et que je l'ai choisi avec toutes ses conséquences. Il en résulte que le caractère, en quelque sorte fatal de ma croyance actuelle, est pour moi une preuve vivante de ma liberté et de ma toute-puissance sur moi-même.

CHAPITRE IV

NOTRE POUVOIR SUR LA CROYANCE DES AUTRES NATURE ET LIMITES DE CE POUVOIR

Si tel est notre pouvoir sur nos propres croyances, le plus petit pouvoir que nous aurons sur autrui sera au moins de l'amener peu à peu à croire, en lui abrégeant singulièrement les voies longues et pénibles, obligatoires pour ceux qui veulent affermir en eux-mêmes les croyances qu'ils jugent bonnes. Presque illimité sur les enfants et sur les ignorants, presque nul sur les indifférents, sur les distraits, parce qu'on ne peut bâtir sur un terrain mouvant, il est assez considérable sur les gens instruits, pourvu que nous sachions nous emparer de leur attention et de leur sympathie.

Notre action implique une culture des sentiments, destinée à éveiller ou à stimuler ceux qui sont favorables au but poursuivi et à réprimer ceux qui sont défavorables ; elle implique en outre une culture intellectuelle spéciale, marchant de front avec la culture du sentiment. Enfin, elle comprend

les modifications favorables du milieu et la pratique publique, quand nous pouvons l'imposer ou la faire librement accepter.

Mais la culture intellectuelle, il est inutile de le redire, n'a qu'un rôle de deuxième plan, s'il est vrai qu'elle subisse profondément l'influence des états affectifs. Les bonnes raisons ne sont bonnes que parce que nous les trouvons bonnes et parce qu'elles nous agréent. Le raisonnement abstrait n'a d'action que sur bien peu de gens, et il faut n'avoir jamais fréquenté une assemblée délibérante pour croire que celui qui a raison, bien raison, l'emporte le plus souvent.

C'est donc sur les sentiments qu'il faut agir essentiellement, et cette action doit être double : persuasive et répressive. La première est une action douce, qui s'obtient par l'autorité personnelle, par l'éducation au sens élevé de ce mot et par l'influence de l'opinion publique. La deuxième est une action violente qui fait intervenir le châtiment et les brutalités de la force publique.

Par autorité, il faut entendre une influence puissante mais purement morale, qui est tout l'opposé de l'autoritarisme : celui-là implique en effet la négation brutale, odieuse de la personnalité d'autrui, tandis qu'au contraire l'autorité respecte la dignité de ceux sur qui elle agit : elle s'établit non du

dehors, par la force, mais du dedans par une soumission volontaire.

Ce ne sont pas les qualités corporelles qui donnent l'autorité : une voix pure et sonore, une élocution facile et abondante, des yeux pénétrants, une belle figure, des attitudes élégantes, une noble prestance, l'air franc et généreux, une grande situation de fortune, sont des qualités importantes. Toutefois on peut les posséder toutes, mais n'avoir aucune autorité; on peut être, au contraire, assez maltraité sous le rapport physique et avoir une autorité incontestée. De même, une mémoire vigoureuse, une imagination brillante, un jugement sûr, une grande facilité de riposte peuvent ne point donner l'autorité. Evidemment, toutes ces qualités physiques et intellectuelles contribuent à ce privilège, mais elles ne sont qu'un appoint. Marivaux nous raconte l'histoire d'une femme admirablement belle, à qui tout le monde reconnaissait un esprit captivant, et qui, défigurée par la petite vérole, se trouva n'être qu'une bête : l'autorité n'est point sujette à de telles méprises, parce qu'elle repose sur ce qui est le plus fondamental en nous, sur notre caractère. Elle diffère de l'intimidation, qu'on obtient, comme Napoléon I^er^ et comme beaucoup d'hommes politiques, par une assurance « écrasante » qui a sa source dans un orgueil sans

bornes; elle est faite de calme, de fermeté, de tact, d'un courage sûr de soi, et souvent aussi d'un enthousiasme contenu mais profond pour le vrai ou pour la vertu, qui donne à toutes les paroles, à tous les actes *un je ne sais quoi* qui les fait irrésistibles. Ces vies « qui parlent » ont sur l'entourage une action féconde faite de respect et de charme. Pour beaucoup d'hommes, cette seule influence par présence suffit. C'est ainsi que dans les escalades dans les Alpes, on marche sans crainte au-dessus des plus terribles précipices parce que la vue du guide calme, résolu, en impose; et les meilleurs guides ne sont pas les plus forts mais bien les plus tranquillement courageux. Il en est de même encore pour les chefs à la guerre et pour les éducateurs. La conduite droite, toujours probe, toujours respectueuse de la personne d'autrui, d'un homme d'une haute valeur morale, est puissamment génératrice de bonnes volontés autour d'elle.

Il en résulte que l'autorité est d'importance majeure pour l'éducation d'autrui. Elle l'est en elle-même, par les raisons que nous venons de donner; elle l'est tout autant par les qualités qu'elle implique et qui constituent la condition de tout succès : nous voulons dire la continuité d'action dans une même direction. Car, pour une œuvre de

longue haleine, comme est l'éducation quand elle se propose de rendre dominatrice de la vie entière quelque haute croyance religieuse ou morale, il est indispensable de ne pas perdre de vue un instant le but général qu'on se propose ; la surveillance doit être incessante et omniprésente. Elle doit porter sur le monde extérieur, prévoir les occasions ; elle doit veiller à ne laisser entrer dans la mémoire que des matériaux soigneusement triés, et cette tâche, impossible à première vue, sera rendue facile quand auront été développés, pour monter la garde à l'entrée des sens et de la mémoire, d'énergiques sentiments de répulsion pour tout ce qui contredit l'idéal poursuivi.

C'est ainsi que dans l'âme d'un enfant qui aura reçu une éducation morale virile, l'idée d'exploiter autrui pour s'enrichir, ou même simplement de profiter de la misère de pauvres gens pour baisser le prix du travail qu'on leur demande, sera une idée notée d'une telle infamie, qu'elle sera repoussée avec horreur : une simple tentative de justification de tels actes soulèvera son être entier. Mais, il est clair que pour hausser le développement moral d'un enfant jusqu'à ce degré de noblesse, il faudra que ses sentiments soient soutenus par l'exemple, et par suite l'éducation morale suppose chez l'éducateur une haute valeur morale. C'est pour cela

que la vie simple des premiers chrétiens, toute de pauvreté acceptée, de désintéressement, de sacrifice actif de soi, eut une telle puissance de propagande.

Mais l'autorité et l'éducation bien comprise ne saisissent pas l'enfant tout entier : il baigne dans un milieu : famille, camarades, société, livres, etc., où il y a de tout. Les plantes vénéneuses de l'égoïsme fleuriront autour de lui et peut-être même chez lui; il verra trop souvent de la brutalité, de la sensualité plus ou moins raffinée, des ambitions malsaines, un orgueil impudent. Il verra par contre, peut-être même dans son entourage immédiat, des femmes qui souffrent en silence, d'honnêtes gens qui préfèrent leur pauvreté au luxe fait de rapines; il verra des modestes, des sages. Mais comme la plupart du temps, l'enfant vit dans une atmosphère d'opinions qui représente la médiocrité moyenne, si on ne l'a frappé d'une effigie très nette, il ne tardera pas, battu par toutes les influences contraires, et principalement par les plus répandues, à laisser s'effacer sa personnalité : il sera comme ces pièces de monnaie dont on ne peut plus reconnaître même la date tant elles ont été polies par l'usage; il deviendra un exemplaire au choix de la pauvreté morale commune, il subira la tyrannie de l'opinion; sur ceux-là, Taine a raison de dire que l'influence

du milieu est prépondérante : ce ne sont pas des personnes mais des choses. Au contraire, le milieu est sans influence sur ceux qu'une solide éducation morale a trempés. Ceux-là, même s'ils subissent l'influence ambiante, font acte de liberté, car ils ne subissent que les influences qu'ils respectent et qu'ils aiment. Ceux-là, la raillerie les laisse insensibles ; ils savent que le droit et la justice sont, l'heure venue, de terribles railleurs à leur tour.

Aussi l'éducateur ne négligera-t-il point non pas l'influence du milieu en général, mais l'influence d'un milieu restreint et choisi. Il n'y a pas, en effet, de frein plus puissant pour réprimer nos penchants vicieux, que la crainte d'encourir le risque d'être méprisé par ceux qui ont confiance en notre honnêteté, qui nous aiment, et que nous respectons. Ce besoin d'estime est si profond, si universel, que le scélérat lui-même tente de trouver une approbation de son crime chez les dégénérés de son espèce. Par conséquent l'éducateur doit se préoccuper d'inspirer à son élève le plus parfait mépris pour l'opinion publique, en tant qu'elle représente la moyenne misérable de la moralité, et de développer en lui le besoin ardent de l'approbation, l'angoisse de la désapprobation de ceux qui ont une haute autorité morale due à une vie irrépro-

chable. Avec un sage emploi de l'autorité, de l'éducation et d'un milieu choisi, on peut amener chez l'enfant les croyances morales à un degré de force surprenant, pour quiconque ignore la puissance de la patience intelligente et de la noblesse d'âme.

A cette triple influence, on doit ajouter l'action si énergique de la pratique et surtout *de la pratique commune*. Nous avons étudié l'influence de la pratique solitaire : il faut ajouter ici les effets de la pratique en commun. L'église catholique, dont la psychologie est si profonde, a organisé un culte commun à tous les fidèles et admirablement conçu. Elle soutient tous les sentiments religieux par des actes nettement circonstanciés, identiques pour tous, et dont la signification symbolique est comprise par tous les fidèles. L'armée du salut dont les progrès sont dignes d'attirer l'attention du penseur, doit ces progrès à la connaissance qu'eut son fondateur des moyens d'agir sur les âmes : on y donne immédiatement un service actif aux néophytes, et on s'empresse en quelque sorte de les « compromettre » publiquement : les résultats de cette pratique sont étonnants.

Tous les organisateurs appelés à pétrir la matière humaine, si nous pouvons ainsi dire, ont insisté sur la nécessité de la pratique commune. Dans l'armée, par exemple, on agit sur le soldat par la régularité

inflexible des occupations, par la ponctualité exigée dans l'accomplissement des actes les plus simples. « On cherche, dit Von der Goltz, à produire en lui l'idée du devoir par un procédé à sa portée. » Le soldat ignore le pourquoi de cette réglementation minutieuse; mais sans s'en rendre compte, il contracte l'idée de la grandeur d'un devoir dont l'accomplissement est garanti par d'aussi strictes prescriptions, puis peu à peu, on le lui fait comprendre et goûter.

Ajoutons aux effets de la pratique individuelle (qui se produisent aussi dans la pratique en commun et que nous avons étudiés) l'effet de « masse » qui fait de la pratique publique et commune un puissant moyen d'imitation, et, par suite, de suggestion des sentiments correspondants : la force des sentiments éprouvés en commun est décuplée par une contagion réciproque, dont chacun a dans sa propre expérience des exemples qui nous dispensent d'insister.

Il ne reste plus ensuite pour assurer la fixation des croyances morales qu'à veiller à ce qu'elles ne soient point dans la suite mises à des épreuves trop fortes. Il faut que dans le milieu économique on trouve son compte à être honnête. Si l'honnêteté rend la vie difficile, si l'improbité est le plus sûr moyen d'arriver à la satisfaction des plus légitimes aspirations, les croyances morales recevront de rudes

assauts dans le for intérieur. Il faut que l'avenir soit certain pour tous les efforts honnêtes, que quiconque travaille courageusement puisse vivre, bien plus, assurer son avenir et celui de sa famille : en dehors de cet état social, on n'a plus que l'état de guerre, et il faudrait avoir une moralité solidement affermie pour résister aux suggestions d'un milieu où être honnête serait une trop grande cause d'insuccès dans la conquête du bien-être et de la sécurité. Notre rôle d'éducateur ne suffit donc pas, et il y faut ajouter tous nos efforts pour une amélioration constante du milieu économique.

A tous ces moyens, devons-nous ajouter l'intervention brutale de la force privée ou publique, et pouvons-nous en espérer beaucoup de résultats pour imposer certaines croyances à la conscience d'autrui ?

D'abord la force privée n'obtient de succès appréciables qu'à la condition d'être tout à fait tyrannique et d'une durée considérable, et encore n'obtient-elle ces succès que lorsqu'il s'agit de natures faibles, timorées. Si on a affaire à une nature active, l'emploi de la force ne pourra produire que la révolte intime, et, comme il est bien difficile de soustraire à la vue de l'enfant les exemples et les livres qui peuvent fomenter cette révolte, ces

exemples et ces livres auront une incroyable influence. Par conséquent, à moins de séquestrer l'enfant et de supprimer complètement pour lui le milieu, ce qui est impossible, on ne peut espérer obtenir que de biens médiocres résultats par la coercition, et la persuasion qui sollicite la bonne volonté de l'enfant est plus efficace.

S'il s'agit d'imposer à un pays une croyance ou l'abandon d'une croyance par l'intimidation et par la persécution, il y a à considérer, et la nature des doctrines qu'on opprime, et la nature du pouvoir oppresseur.

On connaît la comparaison d'Emerson : le charpentier qui veut équarrir un arbre, se garde bien de frapper de sa cognée de bas en haut; il fait en sorte qu'à chaque coup de cognée le globe terrestre tout entier collabore avec lui, mettant à son service les lois éternelles de la gravitation. Il en est ainsi de quiconque enseigne : « Il doit se mettre dans la position où l'Eternité appuie ses paroles, et chaque mouvement de sa pensée doit être approuvé et multiplié par la force de gravitation de la pensée unique et éternelle [1]. » Si la doctrine est une doctrine de justice, elle trouve chez tous ceux qui souffrent et chez tous les hommes

[1] Maeterlink, in Huret, *Enquête littéraire*, p. 126.

de cœur un écho profond : ces sympathies s'additionnent ; et, par un effet de gravitation mystérieuse, avec la parole de celui qui ose parler, collaborent des millions de forces cachées qui multiplient sa puissance. Cette collaboration latente se manifeste par des effets hors de toute proportion avec les effets que peut obtenir un homme. C'est cette force qui soutint les onze apôtres, et qui permit à ces hommes sans fortune, sans instruction, de conquérir le monde. Contre une telle conquête, toutes les persécutions échouent : elles ne peuvent pas en arrêter la marche, car leur seul effet est de donner aux sentiments comprimés, et par cette compression même, une énergie qui, comme un torrent longtemps contenu, emporte toutes les digues et s'élance avec une puissance irrésistible.

Si, au contraire, la parole est une parole d'égoïsme, d'ambition, elle ne peut trouver cet appui des consciences, car qui dit égoïsme, ambition, dit nécessairement division, lutte intestine, et la persécution est d'autant plus efficace qu'elle suscite de puissants intérêts égoïstes contre l'égoïsme lui-même, en faisant trembler pour leur sécurité les sectateurs de ces doctrines. Or, il est contradictoire que l'égoïste soit courageux, car du moment que la question devien une question de calcul, de profits, il a tout avantage à plier devant la force plutôt qu'à la braver.

Si les doctrines combattues enseignent le relâchement moral, elles pourront trouver l'appui de la sensualité générale, mais elles verront se dresser contre elles toute l'élite humaine, qui en définitive mène le monde. Comme d'autre part ces doctrines amènent toujours avec elles un redoublement de brutalité et l'exploitation des faibles, des femmes surtout, elles ne tardent pas à heurter le sentiment de la justice et de l'humanité, et à soulever le mépris : de sorte que contre ces doctrines encore, l'influence de la persécution est d'une grande puissance.

Il résulte de ce qui précède que la persécution, très efficace quand elle trouve un appui dans la conscience humaine, est fatalement destinée à échouer quand elle se met en opposition avec elle.

En effet ! que peut-elle ? réprimer les manifestations extérieures publiques des croyances : rien de plus. Elle n'en empêche la manifestation ni dans la famille, ni dans les cercles d'intimes, ni dans les sociétés secrètes. Elle empêche (et pas toujours) les écrivains de propager l'idée ; mais c'est concevoir d'une façon bien naïve le rôle de l'écrivain que de croire qu'en le supprimant, on supprime la propagation de ses doctrines. Oui, si l'écrivain tombait d'un monde inconnu, porteur de vérités qui n'auraient été révélées qu'à lui ; mais l'écrivain a

surtout pour rôle de donner aux aspirations vagues encore des foules, une expression nette et lumineuse. Il vient en aide à notre paresse en nous obligeant à bien voir ce qui se passe, détruit, s'il a du talent, la tyrannie de l'habitude et nous porte à réfléchir. Il sait dégager « la silhouette essentielle » dans un amas de vérités inorganisées ; mais ce qu'il fait, tous les esprits de valeur peuvent le faire, quoique moins vigoureusement. En supprimant les écrivains et la liberté de manifester la pensée, on ne supprime ni les abus criants, ni les injustices sociales, ni les souffrances ; on ne supprime point non plus la possibilité de tirer les conclusions que les écrivains réduits au silence avaient tirées des prémisses existantes. De plus, la persécution tournant toutes les forces gouvernementales vers la lutte, empêche les réformes les plus urgentes de s'opérer, et permet aux abus de devenir intolérables pour presque tous les gens qui réfléchissent. Elle arrête ainsi le torrent des indignations pour qu'il acquière une force terrible l'instant d'après.

En outre, la persécution développe l'esprit d'opposition, elle donne aux croyances une netteté et une force nouvelles ; elle développe la haine et le mépris pour les oppresseurs, et fortifie chez quelques-uns des opprimés une force morale de trempe supé-

rieure et un courage invincible à tout supporter. Ce sont là de puissants moyens de contagion des doctrines proscrites : si puissants, que toujours ce sont les supplices des Polyeuctes qui amènent les conversions des Paulines et des Sévères ; si puissants que les trembleurs comme Félix cessent de trembler pour un instant, et se compromettent irrémédiablement dans quelque moment d'enthousiasme contagieux.

On dit quelquefois qu'il n'y a que les persécutions mal faites qui ne réussissent pas, et que les persécutions qui échouent dénoncent simplement la faiblesse des gouvernements qui les ont tentées. Rien n'est plus juste. Toute persécution *bien faite* aboutit nécessairement, mais il faut s'entendre : une persécution bien faite ne peut être que le massacre de tous ceux qu'on soupçonne de conserver les croyances dangereuses ; le massacre de tous ceux qu'on peut soupçonner de pouvoir croire un jour ; le massacre des tièdes, et aussi des inconnus, parce qu'ils sont inconnus, partant suspects. Il est clair qu'une persécution ainsi conduite ne pourrait manquer de réussir à éteindre une croyance, puisqu'elle supprimerait le genre humain : le type d'une persécution « réussie » sera réalisé quand les pessimistes allemands pourront accomplir leur rêve de faire *sauter* le globe terrestre, grâce au progrès des

sciences ; jusque-là il est impossible qu'une persécution mérite l'épithète de parfaite. Il n'en faut excepter ni l'Inquisition, ni la Saint-Barthélemy, qui, pour les observateurs superficiels, pourraient cependant paraître « de l'ouvrage bien fait ». La persécution n'arrive d'habitude que lorsqu'une doctrine est inquiétante, c'est-à-dire très répandue — jusque-là on se contentait de traiter ses sectateurs de fous ou de naïfs — c'est dire que la persécution s'y prend *toujours trop tard*.

De plus, il y a, même dans les gouvernements les plus despotiques, des gens de cœur et des complices secrets des persécutés qui peuvent, par des négligences volontaires, entraver la persécution. En outre, la persécution suscite les martyrs et le courage est contagieux ; enfin les faits sur lesquels repose la doctrine incriminée subsistent et sont susceptibles de la faire rééclore dans les âmes pendant et après la persécution.

Aujourd'hui une persécution ne serait possible qu'après une entente préalable de tous les gouvernements ; et, restât-il un seul pays, comme la Hollande au XVII^e^ siècle, pour servir de refuge à quelques courageux écrivains, que le pays entier, malgré la surveillance la plus active, ne tarderait pas à être inondé de livres et de pamphlets éminemment propres à raviver les esprits et à soutenir toute une

tradition de révolte. Un tel refuge serait d'ailleurs inutile, car la persécution met les esprits dans un si grand état d'excitation que les allusions les plus fines sont saisies par tout le monde, et que les écrivains qui ont le droit de parler peuvent, sous les apparences les plus innocentes, provoquer tout à leur aise la colère et la haine. Bien plus, par une solidarité vraiment imprévue, les Grecs et les Romains se trouvent devenir des pamphlétaires redoutables par les idées et les sentiments qu'ils suggèrent, et ils remplacent au poste de combat les écrivains modernes bannis ou emprisonnés.

Donc, les châtiments et les persécutions ne peuvent empêcher que la diffusion des doctrines qui blessent les lois éternelles de la conscience ; mais comme moyen d'éducation, les effets en sont déplorables : on n'engendre ainsi que l'hypocrisie, et nullement le bon vouloir. Quant aux persécutions qui heurtent les besoins de l'âme humaine, elles s'acheminent fatalement à l'insuccès final à travers les cruautés et la réprobation de tous les honnêtes gens. Elles ne sont, dans ce cas, qu'un barrage provisoire destiné, par les lois des choses, à donner de la force à une doctrine en voie d'accroissement. Toutes celles qu'enregistre l'histoire et qui se sont efforcées de réprimer des croyances morales, ont échoué.

Parvenus au terme de ce développement, nous

pouvons conclure que notre pouvoir sur nos propres croyances est très considérable, et que les éducateurs énergiques et conscients de l'étendue de leurs ressources, ont sur les croyances des enfants qui leur sont confiés un pouvoir presque sans limites. En usant intelligemment des forces multiples et efficaces que leur donnent l'autorité morale, l'éducation, l'opinion habilement préparée et la pratique publique ; en usant au besoin de l'intimidation et de la crainte des châtiments, ils peuvent en quelque sorte pétrir l'âme de l'enfant et celle même de l'homme fait. Ici encore, l'Eglise catholique donne un exemple de l'utilisation aussi complète que possible de toutes les ressources qu'offre la psychologie pour asseoir dans les âmes une croyance déterminée. Elle arrive à produire en nombre considérable les vocations religieuses chez les natures les plus diverses, à domestiquer dans l'homme la « bête humaine », et à écraser l'égoïsme et l'amour-propre. Il serait étrange que puisque l'Eglise réussit souvent dans cette éducation qui violente si brutalement notre nature, la démocratie ne pût réussir dans une éducation qui est loin de demander à l'homme d'aussi pénibles sacrifices.

CONCLUSIONS PRATIQUES

CHAPITRE PREMIER

A aucune époque, une culture intelligente de la croyance n'a présenté un pareil caractère d'urgence. C'est une nécessité pour la démocratie de croire ou de périr. La science d'importance majeure aujourd'hui, ce n'est ni la physique ni même l'économie politique, c'est la psychologie, car seule la connaissance de ses ressources les plus précieuses peut armer les éducateurs pour leur tâche : c'est d'eux que dépend l'avenir de la patrie, car un fait capital, qui crée à tous les hommes prévoyants des devoirs redoutables, s'est produit au XIX^e^ siècle : nous voulons parler de l'accession de tous au gouvernement du pays. Le suffrage universel est maître désormais de notre lendemain. Il serait absurde de prétendre qu'il est à la hauteur de la tâche qui lui incombe, mais il serait criminel de ne point se hâter de l'instruire et de le moraliser.

Jusqu'ici les Églises dirigeaient les consciences, principalement l'Église catholique qui demeure le pouvoir moral le plus fortement organisé de nos sociétés modernes. Il serait indigne d'un esprit réfléchi de nier l'immense apport moral des religions dans la civilisation actuelle; mais on ne peut non plus contester que les religions révélées aient laissé échapper la majorité des âmes dans notre pays: « Sur trois cents millions d'hommes qui portent le nom de chrétien, en est-il sept millions qui pratiquent ? Mettez à part les schismatiques, les hérétiques, les incrédules et les indifférents, que reste-t-il ? A Paris, il n'y a pas aujourd'hui un vingtième de la population qui suive Dieu et sa loi. Si donc, dans l'ensemble du monde chrétien, l'on compte un homme sur cent qui n'ait pas fléchi le genou devant l'ennemi, qui adore Dieu et suive sa loi, c'est beaucoup [1]. »

Il découle de ces considérations que c'est un devoir impérieux pour l'État d'assurer et l'instruction et la moralisation des générations grandissantes, et cela en dehors de tout enseignement confessionnel.

La nature de la culture intellectuelle découle de

(1) Gratry. *Les Sources*. Discours sur le devoir intellectuel des chrétiens au XIX^e^ siècle.

la nature même de la croyance. La croyance est expansive, avons-nous vu ; elle tend à se répandre dans toutes les directions où elle n'est point contredite.

D'autre part, nos sentiments, nos passions, notre paresse, font subir à nos idées un travail de sophistication si ténu, qu'il échappe la plupart du temps à notre observation, mais si patient et si persévérant à accumuler les menues modifications, qu'en fin de compte nos conclusions contiennent des erreurs énormes.

Ce sont ces deux sources d'erreurs que l'éducation intellectuelle doit s'efforcer de tarir : s'il est prématuré d'espérer qu'on pourra étendre à la masse les bienfaits de cette éducation, il n'en demeure pas moins urgent de la répandre le plus possible si nous ne voulons pas que les affaires nationales soient résolues par « l'impulsivité » irréfléchie, par l'esprit de parti ou même par la paresse qu'effraient les enquêtes approfondies.

Contre « l'impulsivité » de la croyance, de même que contre « l'impulsivité » de la volonté, le seul remède c'est de développer l'habitude de la délibération réfléchie, prudente : il est surtout nécessaire de pénétrer les jeunes gens de l'extrême complexité des phénomènes sociaux, et, par des exemples bien choisis, de les habituer à se défier des

conséquences imprévues que peuvent produire les modifications apportées dans un tel milieu. Sans refroidir leur ardeur réformatrice, qui est la raison d'être de la République, il faut qu'ils soient convaincus que toute réforme est grosse de conséquences, et que toute loi nouvelle risque de ne pas produire les effets qu'on en attendait, et d'amener, par des répercussions auxquelles on n'avait point songé, des troubles sociaux et économiques hors de proportion avec la cause initiale.

Contre la sophistique des sentiments, il faut cultiver l'esprit de doute, de défiance de soi, et surtout cette qualité si rare, la sincérité vis-à-vis de soi-même, qui ne va pas sans un discernement très net, une très claire vision des choses, sous les formules toutes faites qui les obscurcissent, et qui cependant, formées par la médiocrité moyenne, s'imposent trop souvent même aux esprits de valeur.

Ce sont là les vertus intellectuelles d'importance capitale si notre étude sur la nature de la croyance et sur l'influence des états affectifs est juste. Et qu'on le remarque bien, les vertus intellectuelles se réduisent en définitive à des vertus de la volonté, puisque la prudence, l'esprit de doute, la sincérité, le discernement, dépendent de la force de la pensée et de l'énergie persévérante de l'attention.

CHAPITRE II

Ces qualités intellectuelles peuvent être utilisées pour le mal comme pour le bien, et l'intelligence calme, lucide, pénétrante d'un scélérat ne fait qu'armer redoutablement sa malfaisance. Nous ne croyons plus guère aujourd'hui à la vertu moralisatrice de la culture intellectuelle, et quelque important qu'il soit pour les destinées de la patrie que le nombre des clairvoyants soit considérable, il est plus important encore que celui des honnêtes gens soit immense.

Quoique à l'heure actuelle un singulier découragement semble s'emparer de ceux qui prennent souci de l'enseignement moral dans notre pays, notre étude sur la croyance nous donne un optimisme robuste, car si l'enseignement moral est de médiocre effet, cela tient à cette psychologie intellectualiste régnante, qui malgré les démentis éclatants, continuels de l'expérience, s'obstine à espérer modifier la conduite et les croyances *par un enseignement d'idées* : tandis qu'en réalité un homme, nous l'avons prouvé, croit avec tout ce

qu'il est, avec son âme entière et avec son corps, de sorte que l'enseignement moral ne peut avoir d'efficacité que si on agit sur l'enfant *tout entier*. Le défaut de notre enseignement moral actuel, la cause de son insuffisance, c'est qu'il est un enseignement abstrait, intellectuel, au lieu d'être *une pratique* et une culture « intensive » du sentiment.

On ne peut donc dire que l'enseignement moral non confessionnel ait échoué, puisque nulle part il n'a été tenté dans des conditions propres à en assurer le succès, et notre avis fortement médité, c'est que la force qu'on attribue à l'enseignement confessionnel, c'est justement à la pratique et à une culture intense des sentiments qu'elle est due : cette pratique et cette culture, la société civile peut l'organiser avec énergie de façon à en attendre des effets dont on ne peut soupçonner l'importance. Nous ne pouvons ici insister sur les moyens pratiques ni descendre dans le détail des procédés éducatifs : c'est une question d'adaptation de la théorie à la pratique journalière qu'on pourra facilement déduire des données générales que nous avons exposées au commencement de ce livre (liv. III, ch. I, II, III, IV)[1].

Il nous reste simplement à exposer à grands traits que la culture de l'esprit de doute, imposée

(1) Nous avons consacré à ce sujet la deuxième partie de notre brochure : *l'Education de la Démocratie*, Paris, 1895.

par la nature de la croyance, n'apporte aucun obstacle au développement de croyances morales très énergiques : une morale sociale a ce grand avantage sur les morales religieuses qu'elle ne se trouve en contradiction avec aucun résultat scientifique, qu'elle ne demande aucun sacrifice à la raison la plus jalouse de son autonomie, et qu'elle ne peut engendrer de sectes hostiles les unes aux autres, car elle repose à la fois sur les hypothèses métaphysiques les plus hautes et sur des faits sociaux d'une évidence surabondante.

En effet, quoique jamais on n'ait plus médit de la métaphysique qu'aujourd'hui, jamais les questions qui forment son domaine propre, n'ont plus obsédé les esprits, et nous ne craignons pas de le dire, jamais l'unité des intelligences n'a été plus près de se faire sur ces graves problèmes. La doctrine dominante, n'est-ce point en effet, l'idéalisme, qui explique l'univers par nos états de conscience et par les rapports entre nos états de conscience ? Or cette doctrine nous familiarise avec cette profonde vérité que l'espace et le temps sont des illusions de notre esprit, et elle nous conduit au cœur même de l'explication des choses, puisqu'elle nous convainc du rien-être des différences personnelles, de la radicale vanité de l'égoïsme individuel : elle nous contraint en outre à comprendre

que ce qui fait notre valeur, c'est que nous sommes l'expression transitoire de l'essence des choses, et que toute notre destinée, et partant notre devoir, c'est de travailler à être des expressions aussi adéquates que possible des lois éternelles de cette essence.

Cette doctrine est par excellence une doctrine morale puisqu'elle détruit la racine même de l'égoïsme et fonde, non pas la charité, qui implique trop souvent d'une part l'orgueil et l'esprit de domination et de l'autre l'avilissement, mais la fraternité, dont l'égalité et la liberté découlent comme des corollaires.

Quant aux positivistes qui rejettent toute hypothèse métaphysique et qui croient résoudre les questions en les niant, ils trouveront de quoi fonder solidement la morale sur des faits. Nous devons tout à la société : sans elle toutes nos facultés fussent demeurées en puissance. Il suffit pour s'en convaincre d'essayer une expérience idéale, de supposer un homme intelligent, isolé dès sa première année dans quelque île déserte et parvenant à y vivre. Son développement intellectuel, sentimental et moral serait presque nul. Il ne parlerait, ni ne penserait, et quoique capable de devenir un être humain, il demeurerait un pur animal.

C'est donc un *devoir strict* pour chacun de nous, non pas de rendre à la société ce que nous avons reçu d'elle (car comment espérer nous acquitter jamais d'une dette si disproportionnée avec nos forces?) mais de lui donner notre bonne volonté. Nous *devons* respecter tout ce qui rend la société possible et tend à faire participer à ses bienfaits le plus grand nombre d'hommes. Or le fondement de la société, c'est la loi du respect mutuel, en dehors de laquelle il n'y a qu'oppression, que haine légitime, que guerre sourde ou déclarée entre les citoyens.

Mais ce respect de la personne d'autrui ne doit point être un respect passif (justice), il doit être, au contraire, essentiellement actif ; or parler de respect actif, c'est définir la solidarité, puisque le respect ne va pas sans le désir de tout tenter pour porter en chaque homme l'humanité à son plus haut point de perfection. Il en résulte que tous nos devoirs sociaux sont réunis sous ces deux vocables : justice et solidarité, et que le but de l'éducation morale est nettement tracé.

Heureusement nous voyons grandir le nombre des gens qui, dans notre pays, comprennent la nécessité de créer un esprit social et de rallier les bonnes volontés. Le sentiment que tous nous sommes solidaires dans le bien ou dans le mal, et

que l'ignorance, la misère, l'égoïsme individuel, ont un retentissement social, pénètre ceux mêmes qui ne sont accessibles qu'aux raisons d'intérêt. Il est donc temps d'organiser, avec toutes les ressources que la psychologie met à la disposition des éducateurs, une éducation nationale fondée sur une forte culture morale ; c'est pour la démocratie, ne craignons point de le redire, une question de vie ou de mort. Les réformes du milieu économique demeureront vaines ou seront fécondes en désillusions, si elles ne sont précédées ou accompagnées d'une vigoureuse réforme morale.

Et puisque notre pouvoir sur la formation des croyances est presque souverain quand ces croyances sont appuyées par la conscience morale, nous pensons que l'éducation va devenir la fonction essentielle de l'Etat et la plus haute ambition des particuliers; c'est ainsi seulement que la démocratie pourra peu à peu s'élever, suivant une parole célèbre, au rang de « parti religieux ». Ce jour-là, la politique deviendra une province de cette religion. Religion vraiment universelle, parce qu'elle ne demandera à ses adeptes aucune croyance à aucun dogme, mais seulement le scrupuleux respect de la personnalité d'autrui, et une solidarité active contre les ennemis communs, contre l'ignorance, contre la maladie, contre la

vieillesse, contre les accidents, contre la misère...

Nous voici parvenu au terme de notre tâche. Après avoir passé en revue les objets de la croyance, nous avons dû constater que la réalité demeure hors de son atteinte, et que toute notre connaissance vulgaire et scientifique du monde extérieur, n'est que la découverte des rapports inconditionnels entre les données de nos sens et les données fondamentales d'ordre musculaire.

Nous avons ainsi abouti à un scepticisme intellectuel irrémédiable, et rencontré, par une méthode purement psychologique, la conclusion de la critique de la Raison pure de Kant.

Mais ce scepticisme intellectuel, nous l'avons, en fin de compte, considéré comme la plus haute conquête à poursuivre dans une éducation démocratique. Cette même analyse psychologique nous a amenés, d'autre part, à étudier l'essence de la croyance, et cette étude est venue confirmer la nécessité du développement de l'esprit de doute ; nécessité mise enfin définitivement hors de conteste par l'étude du rôle troublant des sentiments dans la formation des croyances.

Mais nous avons constaté, chemin faisant, que l'application des ressources de la psychologie nous

rendait à un haut degré maîtres de nos propres croyances, et presque entièrement maîtres des croyances d'autrui, surtout des croyances de l'enfant. Résultat consolant, puisque nous avons dû conclure qu'une démocratie ne pouvait, sous peine d'abdiquer ou de périr, laisser le scepticisme envahir le domaine moral, et qu'il suffisait de le vouloir avec ténacité pour asseoir dans la conscience nationale, même sans les plus hautes probabilités métaphysiques auxquelles nous a amenés notre analyse de l'essence de la croyance, un système de croyances morales d'une universalité absolue et d'une efficacité immense.

Vu et lu :
En Sorbonne, le 8 avril 1895,
Par le doyen de la Faculté des Lettres de Paris,
A. HIMLY.

Vu et permis d'imprimer :
Le vice-recteur de l'Académie de Paris :
O. GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉAMBULE Pages.

La certitude n'est qu'une espèce du genre croyance. 1

LIVRE PREMIER

DE L'OBJET DE LA CROYANCE

Chapitre premier. — Rejet des théories en présence. Croire ce n'est pas affirmer la correspondance de la représentation et de la réalité 11

Chap. II. — Analyse de ce qu'est la réalité objective. Importance capitale des données musculaires dans la notion d'objectivité. 16

Chap. III. — Qu'est-ce que la représentation de la réalité? Analyse de la connaissance vulgaire : son inexactitude. Sa fin n'est pas de représenter, mais de « disposer de... » 33

Chap. IV. — Analyse de la connaissance scientifique. La science n'atteint pas la réalité; elle organise les données des sens *sur* les données musculaires, ou plutôt elle *substitue* aux données des sens les données musculaires fondamentales et susceptibles de mesure 63

Chap. V. — Rapport de la Représentation avec la Réalité. 111

GEN. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

LIVRE II

LA NATURE DE LA CROYANCE

Pages.

Chapitre premier. — L'essence de la croyance. La croyance identique à la volonté 135

Chap. II. — Considérations métaphysiques qui résultent du chapitre précédent. 151

Chap. III. — La question de droit. La validité de la certitude. 166

LIVRE III

DU MÉCANISME DE LA CROYANCE

Chapitre premier. — Rôle des idées et des sentiments dans la croyance 171

Chap. II. — Notre pouvoir sur nos croyances. La croyance est-elle libre, c'est-à-dire volontaire? Dans quelles limites et comment?. 188

Chap. III. — La foi religieuse comme preuve concrète que la croyance est libre. 202

Chap. IV. — Notre pouvoir sur la croyance des autres. Nature et limites de ce pouvoir 218

CONCLUSIONS PRATIQUES

Chapitre premier. — La nature de la croyance impose la culture de l'esprit de doute. 237

Chap. II. — Nécessité d'une vigoureuse culture morale. Sa possibilité déduite du livre III. 241

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

234.2P
P294
Payot, J.
De la croyance
234.2P
P294